

# عالم الفكر

رئيس التحرير: أحمد مشاري العنوازي  
مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الإعلام في الكويت - الكويت - ديسمبر ١٩٨٨ -  
التراسلات باسم : المكتب المساعد للشؤون الثقافية والرقابية - وزارة الإعلام - الكويت : ص. ب ١٩٣

## المحتويات

### كتابات في الحضارة - ١ -

٣	د. علي حيدر السوي	الحضارة : بين طيفي الأثر والوعي بالآثار الوطنية
٢٢	الدكتور عبد الحميد زيد	من أين بدأت الحضارة ؟
٦٤	الدكتور جاسم عبد الله علي	التاريخ العربي والإسلامي من خلال المصادر العربية القديمة
٧٨	الدكتور أحمد أبو زيد	الإسلام والسياسة في العصور الوسطى
١٠٩	الدكتور محمد طه	اعتدال في ضوء التراث العربي
١٢٥	الدكتور عبد الله عبد الوهاب	العصور المبكرة في العصر الإسلامي

\*\*\*

## مطالعات

١٥١	الدكتور سليمان عبد العظيم الطاهر	كتاب الفتاوى لابن النجاشي
٢٥١	الدكتور حسن علي	من أئمة الفلسفة ومن أئمة

\*\*\*

## من الشرق والغرب

٢٢٦	الدكتور عربي اسلام	في فلسفة العلوم الانسانية
٢٣٨	الدكتور عبد الجبار شمس الدين	فراسة جديدة في أسباب سقوط الدولة الأموية

التراسلات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم .



في عام ١٩٦٧ قام باحث أمريكي يدعى هارلان R. Harlan وهو من المتخصصين في علم وراثـة النباتات ، بتجربة مثيرة لمعرفة أسلوب الحياة الذي كان يسود في العصر الحجري الحديث - أو العصر النيوليثي Neolithic كما يسمى عليه الأركيولوجيا والجيولوجيا - وهو العصر الذي ارتبط باكتشاف الزراعة الكليقة المستقرة . وضع هارلان مخططاً يده من الحطب وسلاحه من بعض قطع الصوان الشظوف بحيث يعاين إذا سكن الحصد التي كان يستعملها النبات المعصر الحديث الحديث في الشرق الأوسط والتي اكتشف بعضها علماء الأركيولوجيا في بعض المناطق الأثرية (مناطق القديوم) . تم استخدام هارلان لفات الحطب (الحجري) في حصد القمح البري الذي يمتد بكتلة في أسد الواديان الجافة في جنوب شرقي تركيا وينفس الطريقة التي تصور أن إنسان العصر الحجري الشاسر كان يتبعها في حصد الغلال البرية . فوجد أنه استطاع بعد ساعة واحدة من العمل المحصول على كيلو جرام كامل من حبوب القمح النضجة الحالية من الشواب : ولة كان يعرف من تراثه السابقة أن القمح البري يظل قاتماً في مثابله لمدة ثلاثة أسابيع بعد أن يكتمل نضجه تم بقرط الحب وينساقط بعد ذلك على الأرض ، أمكنه بمهارة حسابية بسيطة أن يحسب أن إنسان العالقة الواحد للمتوسطة الحجم في ذلك العصر كانت تستطيع أن تحصد خلال هذه الأسابيع الثلاثة - دون أن ترهق نفسها بالعمل - غلة كاملة من حبوب القمح ، وهي كمية تكفي لشد كل احتياجاتها لمدة عام كامل<sup>(١)</sup>.

## المختارة : بين علماء الأثر بولوجيا والأركيولوجيا

ولقد نشر حارلان نتائج هذه التنجربة في مجلة *Archaeology* ( العدد الثالث من المجلد العشرين - ١٩٦٧ ) وبين أن مثل هذه الحفلة كان يمكنها أن تعين هيئة استقرار تام في تلك المنطقة وأن تعتمد في معانيها وقوتها على الفصح الذي كان يتصوره يوم أن تحتاج إلى أن تقوم هي بخلاصة الأرض وزراعتها ، أو ربما كل ذلك المعهود الفصح الذي تنقله الزراعة من عهد الأرض وبسويتها وبمر البذور وبعد الزرع بقرى وتقليده من الحشاشين الفصاة وما إلى ذلك . وهذا معناه أن حياة الإنسان في ذلك الحين وفي تلك المناطق لم تكن حياة البوارج والرحال ، على الأقل نظرا لاستحالة نقل كل هذه الكميات الحفلة من الفصح والحبوب إذا أراد الإنسان أن ينتقل من مكان لآخر . وأصبحت التجربة بذلك في القاد بعض الأمواء على حدة من التسلل لآت التي كان الأركيولوجيون بالبروبا منذ وقت طويل والتي تنقل بالاصول الأولى لزراعة الفصح والحبوب بوجه عام وذلك حين تم استئناس والدين الحبوب البرية الأولى مرة ، وذلك على اعتبار أن هذه الزراعة كانت هي الأساس الذي قامت عليه كل حضارات الشرق الأوسط والبحر المتوسط بل وأوروبا . فقد بين حارلان بهذه التجربة أن هذه ( الأصول ) البرية للفصح الحفلة كانت تنمو بطريقة طبيعية بوفرة وبكميات حافلة ، وأما لآزال تنمو حتى الآن بنفس الطريقة في مساحات شاسعة من الأرض في نفس المنطقة التي أجري فيها لتجربة وروما في مناطق أخرى كثيرة . وانتهى بذلك أن لا من التسلل أن تكون عملية تدجين الفصح البري قد تمت في مناطق أخرى غير تلك التي تنمو فيها الحبوب البرية بكثر وبغنى الطبيعة . وبالذات في المناطق الجبلية هذه الأماكن . إذ لم يكن ثمة ما يدعو الإنسان في مناطق الفصح البري أن يحصل على تلك الحبوب والماء لزراعة ما تقدمه له الطبيعة في وفرة وسخاء .

وتشير هذه التجربة إلى أن الحفلة الأركيولوجية في الوقت الحالي لم تعد تفتح بالقدر والتفصيل في الأرض للبحث عن الشواهد التي تساعد على معرفة التاريخ البشري وحضاراته وأنشطته ، وإنما بدأت تتخذ أساليب ووسائل أخرى مساعدا أو مكملة ، ويستعين ببعض العلوم الأخرى وبخاصة الكيميائية والبيولوجية للحصول إلى نتائج أكثر دقة كما هو الحال في استخدام طريقة الكربون المشع لتعديد التاريخ القديم . فقد أقر استخدام هذه الطريقة في ظهور الألف بين حدة من حياة الأركيولوجيا إلى أن أصول الزراعة ترجع إلى ما قبل ١٠٠٠٠ - ١٢٠٠٠ ق . م . أي أنها ظهرت في تاريخ أسبق بكثير مما كان الكثيرون يعتقدون . وبذلك ساعدت هذه الوسائل الجديدة المستمدة من العلوم الأخرى على حل كثير جدا من الصعوبات التي كانت تعيق معرفة مراحل وتفرعات حامة من تاريخ الإنسانية ، وبخاصة المراحل الأولى المبكرة في التطور الحضاري ، وبالذات فيما يتعلق بنشأة الزراعة والمصنوعات التي أدت إلى قيام الحضارات الأولى (١٦) .

ولكن لحل أهم ما أسهمت به هذه الوسائل والأساليب العملية التي يلجأ إليها علماء الأركيولوجيا الآن هو أنها أصبحت فهم الفرضية لأن يعرضوا لفرضية التطور الأسلي من البدايات الأولى حتى التصور التاريخي ، وأن يصلوا إلى سجل كامل دقيق من التفرعات التي اصطاح على تسليها ( بصور ) ما قبل التاريخ ) . دون أن يخطروا إلى التفكير في أسلوب الفن والمصنوعات التي كان يلجأ إليه علماء القرن التاسع عشر الذين كانوا يعتقدون إلى حد كبير على المعلومات الجغرافية المتاحة حينذاك عن الشعوب البدائية . وهذه على أية حال مسألة ستعود إليها أكثر من مرة .

Andrew Sherratt - "Interpretation and Synthesis : A Personal View" in Ed. (ed) The Cambridge Encyclopedia of Archaeology , C. U.P. 1980p. 484 .

ولكن المهم الآن هو أن الزراعة تعتبر في نظر الكثيرين من علية الأثرولوجيا والأثرولوجيا على السواء البداية الحقيقية للحضارة . لدرجة أن هناك مثل جيراردون تشايلد Gordon Child ، V. يعتبرها أهم ملامح ما يطلق عليه اسم « الثورة النيوليتية » ، وهي ثورة كان يشهدها بالثورة الصناعية في القرن التاسع عشر من حيث الدور الذي لعبته في تشكيل حياة الفرد والمجتمع . ولكن مع اختلاف واحد وهو أن هذه الثورة النيوليتية التي تتميز بالثقب أو ( اختراع ) الزراعة امتدت إلى بضعة آلاف من السنين وليس إلى قرن واحد فقط مثل الثورة الصناعية . فعلى العصر الحجري الحديث أو العصر النيوليثي لم يكن استئناس أو تدجين الثبات والمخزون يلزم إلا على نطاق ضيق جدا وفي مناطق متناثرة ومباعدة . ولذلك كان اكتشاف الزراعة وممارستها وما ترتبط بذلك من ضرورة الاستقرار في الأرض ، والاستغلال أو التحويل من مرحلة جمع الطعام إلى مرحلة إنتاج ذلك الطعام . يعتبر ثورة حقيقية على الرغم من أنها استغرقت فترة طويلة جدا من الزمن . ويكتفي لكني لذلك أهمية ذلك العصر بمعنى تلك ( الثورة ) بالنسبة للاستئناس ومعارضة أن نعرف أن كل أنواع الطعام الحيوانية والنباتية المعروفة لها الآن تم تدجينها في الشرق الأوسط خلال العصر الحجري الحديث<sup>(١٢)</sup> . وأن اكتشاف الزراعة أدى إلى ظهور القرى التي لم تلبث بمرور الوقت وتكاثر السكان وتعدد أهمية أن قوت . وشكلت تلك وظهورت الحاجة إلى الكتابة التي كانت تعتبر شك أحد متطلبات التنظيمات الإدارية المعقدة .

ومن هذه المراكز الحضارية الأولى في الشرق الأوسط **مستند الحضارة** وانتشرت منها لتشمل التجمعات حول سطح

الحد

## ARCHIVE

وإذا كان علية الأثرولوجيا يقولون أن اعتبار الزراعة هي البداية الحقيقية للقيام الحضارية بالنسبة للدول للكلمة فإن علية الأثرولوجيا في القرن الماضي أعطوا جانباً كبيراً من اهتمامهم للصيد الجائر والمجتمعات التي يمكن أنشطها في الاعتبار حين الكلام من نشأة الحضارة والتقدمها وتطورها . ونعجب معظم الأثرولوجيين إلى أن نشأة الحضارة تتطلب بالضرورة توفر درجة عالية من القدرة والتقدم على إنتاج الطعام ، أي أنهم هم أيضا كانوا يرون أن الأسس الاقتصادية ترتكز على الإنتاج الزراعي<sup>(١٣)</sup> . وما يتصل بذلك من تقدم في المجال التكنولوجي وفي مجال القدرات والمهارات الفنية . وكذلك في مجال القدرة على تصريف الأمور وإدارتها بشكل غير معهود في حياة المجتمع والاستغلال أو الرعي . فهذه كلها أمور تتصل اتصالاً وثيقاً ووظيفياً بعمليات الحضارة . وهذا هو الذي يدفع بعض العلماء إلى القول بأن تقدم الحضارة هو نوع من « التطور الثوري » . حسب تعبير عالم الأثرولوجيا الأمريكي روبرت ديفيد . وهو تعبير جيد جداً في النظام الاجتماعي وفي أسلوب الأداء التي على السواء . فكان المجتمعات التي لمز بشكل قاطع بين الحضارة وأشكال الحياة الأخرى الأدنى منها في المستوى أو المراحل الأخرى السابقة على ظهورها هي في آخر الأمر مجتمعات ومفاهيم اجتماعية وأعمالية . وأن التقدم في الوسائل والأساليب التكنولوجية لا يكفي وحده لأن يكون دليلاً ومؤشراً على الحضارة ،

Alfred H. Khay - Zaid , The New Urban Revolution in the Arab World, Current Arab Lecture , Longmans and Co. Easts University 1967 , Evan Shingham , Secret of the Past Age , Heinemann , London 1960 pp. 179 - 80

Prof. Amalun , "The Concept of Civilization" , In : Excerpt of Soc. Sciences .



خاصة وأن بعض هذه الوسائل التكنولوجية ليس له وجود في بعض المخطارات الأصلية البدائية . بينما توجد هذه الوسائل والأساليب ذاتها في بعض المجتمعات الأكثر بقاءً وتأخرًا نتيجة للاحتكاك والاتصال بالثقافات الأخرى .



حين يتكلم علماء الأنثروبولوجيا عن « المخطار » فإنهم يقصدون بها الإشارة إلى ثقافة تفت بموقف التعارض أو التعاكب مع الأفكار والقيم والأوضاع العلمية السائدة في ثقافات المجتمعات البدائية . وكل ذلك فإن « المخطار » يتلقى الدفق للتكلمة تصديق في نظره على النتائج الثقافية التي تتميز بالتباين والتعاكس المعنوي والاجتماعي والآلية الاجتماعية المقتضى التي تتلام وتختل مع هذا التباين والتعاكس . وليست هذه الفكرة جديدة لغا ، وإنما تعد بواقعها عند هربرت سبنسر Herbert Spencer في ليزر، بين التجانس homogeneity والتباين heterogeneity باعتبارهما يمكن تمييز نوعين من المجتمعات الأساسية : هما المجتمعات غير المتطورة والمجتمعات المتطورة . وقد استلهم هربرت سبنسر هذه الفكرة في الأصل من قانون باير في الفسيولوجيا Baer's physiological law الخاص بظهور وأمر الكائنات المعنوية من حالة التجانس إلى التباين . أي من البقاء الواحد الطرد . كما هو الحال في الخلية الجنينية الأولى التي تحمل كل وظائف الحياة . أي **الكائن المعنوي الكامل بكل وظائفه** ، ووظائفه السائدة المتكاملة<sup>١٣٠</sup> . فقد أوضح إليه هذا القانون بأن ثمة قانونًا دائمًا ، ينطبق على **كل أنواع الظواهر** ، سواء أكانت تلك من تطور الأرض أم تطور الحياة على ظهر هذه الأرض أم تطور المجتمع أي الحضارة أم الحضارة أم الكائنات من عالم النبات والحيوان والعنق ، فهي كلها تتطور من البسيط إلى المركب ، تحليل سلسلة من التفاصيل البنية . ومن طريق هذا التحول من التجانس إلى التباين تتم عملية التقدم ابتداء من المبررات الفكرية إلى أحداث سلوكيات المخطار والفنية<sup>١٣١</sup> إلى أن عملية الحياة ذاتها ليست سوى عملية تطورية بالضرورة . وتخرج على أساس التحول من التجانس إلى التباين . وليس لمبدأ تقدم إلى التباين في التفاصيل نظرية سبنسر ، وإنما يكفي القول بأن ما أسميه بالمجتمع المتطور هو مجتمع يعرف التفاصيل والتفاوت والتدرج الاجتماعي والأقسام والتدرج ، وبذلك يمكن التمييز بين عدد من الثقافات الفرعية المتمايزة وظليها ، وهي ثقافات المجتمعات المحلية المختلفة مثل ثقافة الريف والمخسر والصحراء وما إليها ، وذلك ضمن إطار المخطار أو الثقافة البدائية الكلية التي تسود المجتمع الكبير من حيث هو وحده متكاملة .

وصحيح أن عالمي النور إدوارد برنت تايلور Edward Burnett Tylor لا يفرق بين « الثقافة » و « المخطار » ، ويستخدم أحيانًا في صياغة كتابه « الثقافة البدائية » Primitive Culture تعريفه الشهير الشائع الذي يعتبره الكثيرون . رغم بساطته ، أرق تعريف للثقافة حتى الآن :

« الثقافة » أو المخطار ، بمعناها الإثنوجرافي الواسع ، هي تلك الكلي التركيب الذي يشمل المبررات والطقس والعنق والأصناف والقانون والعرف وكل القدرات والمعارف الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع . وحالة الثقافة في مختلف المجتمعات الأساسية تعتبر - من حيث المكان محتها في



الحك . كما يقول بيدرو أرميلاس Pedro Armillas في مقال من « مفهوم الحضارة » الذي سجلت الأمانة إليه .  
 يؤكد أهمية التقدم العقلي والفكري . ولذا فإن من المهم أن نلاحظ أن أفكار موريجان حول الموضوع كانت لتشكل مجالاً  
 أوسع بكثير من الأساس التكنولوجي . فالتالي كان موريجان يهدف إليه في الحقيقة كان هو دراسة التنظيم الاجتماعي  
 كله . وأن الذي كان يهتم به في دراسة التطور الثقافي كان هو الأسس الاجتماعية أكثر من أي شيء آخر . وهذا  
 بالخط هو ما جعله يؤكد في عملية الحضارة نظري الانتقال من الجماعة المحلية التي يرتكز تكاملها على مبادئ التسبب  
 والقرابة . إلى المجتمع السياسي الذي يقوم تنظيمه على أساس الوظيفة والأقامة والسكنى . ولم يمتد هذا بطريقة الحال  
 من أن يربط بين كل المجتمعات المستخدمة في تصنيف التراحل التطورية وبين الظروف التي تحدث في القوى الانتاجية  
 الخاصة في المجتمع لإشباع احتياجاته الأساسية . (راجع في ذلك مطلقاً عن : « لويس موريجان والمجتمع القديم » .  
 مجلة تراث الإنسانية ، المجلد التاسع ، العدد الأول ١٩٦٦ . طبعة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة ) .

وتقوم نظرية موريجان على الاعتقاد بأن تقدم الأساليب والوسائل التكنولوجية وتوسعها أعطى الإنسان القدرة على  
 السيطرة على البيئة والتحكم في مصادر القوة . وأن هذا كله ما جعله على تقدم الثقافة والنظم الاجتماعية كما انتهى إلى  
 ظهور الحضارة بالمعنى الدقيق للكلمة . فكان هناك إذن علاقة قوية بين توسيع موارد الطعام وتوسعها وبين التقدم  
 الحضاري . وقد اعتمد موريجان على هذا الحكم اعتماداً كبيراً في حين تقدم من الأنكسار الاجتماعية والثقافية  
 المتخلقة على ظهور الحضارة . وهو يقول في ذلك مثلاً :  
 ARCHIVE

« إن الحقيقة العامة التي نلاحظها في الإنسان أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش في أسوأ الظروف ثم مثل طريقة بجهنم التصعده  
 والارتقاء لتتمثل بشكل واضح في أساليب المعيشة المختلفة التي تتطوّر . فسيادة الإنسان وسيطرته على  
 الأرض تعتمد كلية على مهارته في هذه الناحية . فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يخالص منه إنه  
 يمكن من أن يتحكم بشكل مطلق في عملية إنتاج الطعام . وهذه ناحية لم يتفوق فيها على الحيوانات  
 الأخرى في أول الأمر . ولم يكن في إمكان الجنس البشري أن ينتقل إلى المناطق الأخرى التي لا تتوفر فيها  
 أنواع الطعام التي كان يألفها . وبالتالي لم يكن إنتاج له أن ينتشر فوق سطح الأرض كلها . لم أن ينتج في  
 توسيع قائمة طعامه . وأخيراً فإنه لم يكن في إمكان الجنس البشري أن يتولد ويتكاثر ويؤلف الأمم  
 الكثيرة السكان لو أن يتمكن من السيطرة بشكل مطلق على أنواع الطعام وتطعيمه . وعلى ذلك ، فمن  
 المحتمل أن يكون لهذا الثقافي وللازم مباشر بين الجهود الفكرية للطعام البشري من ناحية والبناء مصادر  
 القوة والطعام من ناحية الأخرى »<sup>١٤</sup> .

فكان العامل الذي يتحكم بشكل مباشر في التطور الحضاري هو الأساليب والوسائل الفنية أو التكنولوجية .  
 وذلك على اعتبار أن موارد الرزق ومصادر الطعام تكثر وتزداد بازدياد القوت والأساليب التكنولوجية المستخدمة في

Lewis H. Morgan, Ancient Society or Researches in the Laws of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization, Charles C. Kerr & Co. - Chicago N.D. p. 79

الاتجاه . ومع ذلك فكلما ما كان مورجان يفضل هذه العلاقة أكثره فكلما تقدم الحضاري . بل يقول صراحة ان التقدم الاجتماعي لم نشأ بفعل هذا التقدم الحضاري وإنما بفعل مبدأ أسرارطلق عليه اسم « بذور التفكير الأولية Primary germs of thought » . ولم يزل لنا مورجان داعية هذا البدا مكتفياً بالقول ان بذور التفكير الأولية عبارة عن عوامل أو عناصر عقلية أصيلة وكثافة منذ البداية في الإنسان وكذلك تكون عقلية هذه . وإن لها صلة وثيقة بالخصائص الأساسية الدائمة لدى الإنسان .

وقد يختلف العلماء المختصون في تقييم نظرية مورجان عن أصل الحضارة وتطورها والمراسل التي مرت بها أثناء هذا التطور . ولكن هناك مع ذلك داعية على جانب كبير من الأهمية في هذه النظرية ، وأصلها هي الإسهام الحقيقي المهم الذي أسهم به مورجان في فهمنا ونظرتنا في الترخيص الحضارة . وأهمي بها معالجت تلك المراحل من منظور عام شامل بحيث أنه كان يعتبر كل مرحلة من تلك المراحل التي يمر بها في تفسيره للتاريخ الإنساني على أنها مرحلة متكاملة لتخرج فيها العناصر الاقتصادية بعناصر اجتماعية وقانونية وسياسية وفكرية خاصة بها . ولذا فإنه يطلق على تلك المراحل اسم « الفترات الأولية » أو « المراحل السرية Ethnical periods » . فأمسك بذلك أن كل طبقة منها تمثل حالة متميزة من حالات المجتمع . كما أنها تتميز بأسلوب الحياة خاص بها . فهو هذا يرفض صراحة لتقسيم علماء الأركيولوجيا التاريخ الحضاري للإنسان إلى عصور حجرية أو برونزية أو حديدية ويقول في ذلك :

« إن تصنيفات العصر الحجري والبرونزي والحديد الذي أدخلها عليه الأركيولوجيا التيمباركون كانت مفيدة في مجال تصنيف ميوجويات الفن القديم . ولكن تقدم المعرفة يجعل من الضروري إيجاد تصنيفات عربية أخرى مختلفة . فالأدوات الحجرية مثلاً لم يتم تمييزها كليا عندما صنعت الأدوات الحديدية أو البرونزية . كما أن اختراع طريقة صهر عام الحديد أدى إلى ظهور حقبة ( ثانية ) متمايزة . بينما يصعب القول أن استعمال البرونز أدى إلى ظهور مثل هذه المميزات . فذلك أنه نظرا للتداخل مرحلة البرونز مع مرحلة الأدوات الحديدية . فإن هذه الأدوات لا يمكن أن تعتبر أساسا صالحا لتصنيف المراحل لعديداتها فاعلموا وحاسبا »<sup>١٩</sup> .

وواضح من هذه الفقرة ان مورجان لم يكن - على الرغم من كل ما يقوله عن أهمية التقدم الفني والتكنولوجي وتقدم أساليب الحصول على الطعام - يلتصق بالفعل هذه الأمور أساسا التمييز بين هذه المراحل المختلفة . بل أنه كان على العكس من ذلك تماما يأخذ بمسرح العوامل الاجتماعية أساسا لذلك التمييز . وهذا هي النظرة الأركيولوجية المتشعبة التي تنظر فيها الأركيولوجيا التطبيقية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن . أي قبل أن تظهر الاهتمامات الحديثة فيها يعرف الآن باسم الأركيولوجيا الحديثة التي تكاد نظريتها تقرب أن حد كبير من نظرية الأركيولوجيا في مجالها للأمر . ومع ذلك فإن هذا لا ينفي الخطأ الأساسي الذي وقع فيه علماء الأركيولوجيا في القرن التاسع عشر حين كانوا يعتمدون على الظن والتخمين كلها المحرومين المعلومات المؤكدة العلمية .

هذا التاريخ الطي أو الشخصي هو الذي أدى بدوره إلى الأثرولوجيا في ذلك الحين إلى إقامة تلك المتاحف المتصلة من التطور الثقافي والحضاري ، وإلى التمييز داخل هذه المتاحف بين مراحل مختلف عددها من عالم الأسر ولكنها تفتقر كلها في الربط بين فكرة التطور وفكرة التقدم : التقدم من البسيط إلى التركيب من ناحية ، والتقدم من الأكثر بدائية والأقل تقدما إلى الأكثر تقدما ورفقا من الناحية الأخرى . وهكذا نجد هيرت سبسر مثلا يذهب إلى أن المجتمع البشري يتطور ، أي يتقدم بالقصورى ، من مرحلة الحرية إلى الحالة الصناعية التي يسودها الرخاء والأمن والسلام ، ويصاحب ذلك تحول على - يستل في فو حليم الجماعات وازدياد التفاعل الاجتماعي الذي لا يتعارض مع ذلك مع ازدياد التطهر والتسويق والتعايش والتعاون التبادل بين الأجزاء المتفاعلة ، وهو الأمر الذي لا يتجسد في المجتمعات الناصرة أو غير المتحضرة . كذلك نجد مورجان يشير إلى التفراد أو الحداثة الثلاث التي تنقسم إليها كل مرحلة من المرحلتين الكبيرتين السابقتين على ظهور الحضارة بالحداثة القديمة أو السهل ، والحداثة البسيطة ، ثم الحداثة الحديثة أو العليا ، ويذهب إلى أن ( التقدم ) الأساسي يسير بطراد واستمرار خلال الزمن ، وأنه عملية تراكمية إلى حد كبير . وكان يعتبر امتزاج الحضارة هو التطور الرئيسي للتفاعل بين مرحلة القسمة بكل قهرها أو حداثتها ومرحلة البربرية . ولذا كان يفرج كل الشعوب التي لم تعرف حضارة الحضارة ضمن الشعوب القسمة على الرغم مما قد يكون لديها من طوابع ثقافية أخرى أكثر تقدما ورفقا . كذلك كان يعتبر اكتشاف الظروف الحداثية ( أي الأبدية ) القسمة واستخدام الكتابة التطويرين الأساسيين المعيزين لانتفاء مرحلة البربرية وإتمام المجتمع ( المتحضر ) ، أي بداية الحضارة بالعلم الدقيق للكتابة والتي تتميز بنظام الحداثة . وكان وجهه التركيز من أثر اختلاف عملية الأثرولوجيا حول المشكلات التي تؤخذ في الاعتبار للتمييز بين المراحل الثقافية والحضارية وتقدم هذه المراحل وطرقها وأساليبها . فإن لهذا الذي كانت تقوم عليه هذه التمييزات والتصنيفات أن يكن جيدا أيضا ، فالتقسيمات هذه للكتابة - بقدر ما كان مبدأ اجتماعيا وثقافيا يعطي أهمية قصوى لكل الظروف العامة المساعدة في المجتمع على ما سبق أن ذكرناه<sup>١٧٦</sup> .



على النظرة التطورية إلى الحضارة الإنسانية ومحاولة تقسيم تاريخها إلى عدد من المراحل المتساوية ليستقلل امتدادها عن الأخرى والتي كانت متأثرة بالتطورية البيولوجية وتعمل على هيكليتها وتطبيقها على التاريخ الأساسي ، وجدت كثيرا من القنوة والمعارضة منذ أواخر هذا القرن . وتدخلت عليها تعديلات كثيرة نتيجة للتصورات الناشئة عن مراجعة علماء الأثرولوجيا للمتاحف والأساليب التي يجب اتباعها في البحث من ناحية ، ولتوفر المعلومات عن الحضارات الثقافية والشعوب القديمة بعد التقدم الذي أحرزته الكشوف الأثرولوجية من ناحية الأخرى . . .

كان الأثرولوجيون الأوائل يعتمدون على تقارير وكشوفات الرحالة والمبشرين والقكام الأوروبيين الذين يهكمون المستعمرات في الحصول على المعلومات الخاصة بالشعوب والثقافات البدائية ، وكان ذلك من أهم العوامل التي أدت إلى إقامة تلك المتاحف الاجتماعية والثقافية المتصلة عن تلك الشعوب والثقافات . ولعب هؤلاء العلماء إلى اقتراف أن

(١٧٦) راجع مقالنا عن : ليس من وراء المجتمع القديم ، مجلة ذات الأسبوعية - ديسمبر ١٩٦١ ، ص ٦٤ .

الحياة السائدة لدى بعض تلك المجتمعات قبل بالضرورة مراحل سابقة في التطور البشري ، وإن ما كان غائبا في تلك المجتمعات في القرن التاسع عشر إنما يظل ما كان موجودا في فترة زمنية سابقة أو في مرحلة تاريخية سابقة . وعلى ذلك فإن علاقات الشعوب الداخلية قبل المراحل الأولى للمحضلة الانسانية بوجه عام أو هي على الأقل بقايا ورواسب وهنالك من الماضي وأنها تستحدث من هذا الماضي السحيق دون أن تتغير أو تتبدل . وذلك على رغم أن المراحل البدائية يظل طفولة الجنس البشري . وفي ضوء هذا الأخير نحن القاصرون لحدودهم التطورية الخاصة بالمراحل الكبرى بكل قدراتها وحداها . وكذلك تصورناهم من أخطاء الحياة الاقتصادية وأساليب الحياة التي كانت لتخرج من الجميع والاختلاف في الصناعة الحديثة موروثة بالصيد والقتل والرعي والزراعة .

والواقع هو أن ما كان يخلط هؤلاء العلماء لم يكن سوى محاولات لكتابة الخطط سبائكية تتسابع وأعدادا بعد الأخرى . وأن الاختلاف من مرحلة لأخرى كان يتم عن طريق « وفاة » أو « قفزة » تليها مرحلة سبائكية أخرى وهكذا . . . ولكن المتوهم كله كان فوجعا لعمليا ومضطحا إلى حد كبير ولا يستند إلا على معلومات قليلة وباهضة . كما أنه كان متراكم الكثير من الجدل . وليس قبل على ذلك من أنه على الرغم من أن غالبية العلماء التطوريين كانوا يتفقون على اعتبار الزراعة مرحلة أعلى وأسمى من الرعي والصيد والاختلاف والقتل والقتل . وأنها بذلك ظهرت في مرحلة لاحقة لتطور كل هذه الأساليب والاختلاف الاقتصادية . فإن بعض التفكيرين اللامعنين في القرن التاسع عشر الذين كانوا يأخذون بالطريقة العلمية وقصة الخلق كإحدى في الكتاب المقدس . كانوا يذهبون إلى أن الحالة الأولى للحياة الانسانية كانت تعيش بالرعي والصيد ثم التكتل . وهذا التصور الاقتصادي البسيط لا يوافق كبرامل الثقافة والظروف القاسية التي مضتها دفعا إلى التكتل . والتصور . عليهم أبو البشر وأول ما جعل ظهر على الأرض . سائر أصلا في الحياة . وهي دمج على أن الانسان الأول كان يمارس الزراعة وأن المجتمع الانساني المبكر كان يعتمد مواردها . وهذا معتاد أن الزراعة كانت أسبق في التطور من الرعي . بل ومن بنية التكتل النشاط الاقتصادي الأخرى التي يرى العلماء التطوريون أنها قبل مراحل ثقافية ليس وأسبق من الزراعة . وأن المحضلة بالذات بدأت مع ظهور الانسان الأول<sup>(١١٦)</sup> .

والذي لا شك فيه هو أنه على الرغم من كل ما بذله علماء القرن التاسع عشر فاقم أعفوا في القامة بناء نظري متجذع عن عملية تطور الحضارة بناء ما فعله داروين عن التطور البيولوجي . أو حتى ما فعله داركنس بالنسبة للتعبئة التاريخية . فلما كان داروين وداركنس قد تركا لنا ألباما وتلاميذ ويريدون براصحتين بوجها يتجاذ . فإن همدالات مورجان وغيره من علماء الأثنوبولوجيا التطوريين قد أفضحت في وضع أساسي صلب يمكن أن يقوم عليه التفكير النظري معاصر نظرا لأهم كانوا دائما يتفقون أن توفر الصلوات التوكيد<sup>(١١٧)</sup> . والواقع أن معاصري مورجان أنفسهم انتقروا في هذا الصبب في نظريته . فحينئذ لا يطور مثلا بينهم بأنه يحاول أن يقدم بناء نظري أكبر وأوسع وأفضل من أن تعتمد الحقائق والوقائع التي يقوم عليها<sup>(١١٨)</sup> . وكان هذا بناء هو رأي ماكليان McLennan الذي وجه إلى مورجان كثيرا

(١١٦) راجع كتابه عن « الجنس » و « تاريخ جنس » . ص ١٢٩ ، ١٣٠ . وكذلك الجزء الأول من كتاب : « التنشيط الجنسي » . ص ١٢٩ ، ١٣٠ . هذه نسخة المخطوطات  
التي : « التنشيط الجنسي » . ص ١٢٩ ، ١٣٠ .

Sherratt, op. cit. p. 402

E. B. Tylor, in Academics, Vol. XVI, 1879

(١١٧)

(١١٨)

ولقد تغير الوضع تماماً حين بدأ علماء الأترولوجيا يتناولون هم أنفسهم الجراء البعيت الحقلية التي تعتمد على الاتصال المباشر الوثيق بالشعوب والثقافات البدائية . فقد أصبح الأترولوجيون يتطرقون إلى تلك الثقافات على أنها حالات مخترقة بأنها real genetics وليست مجرد خفقات ترواسب أو بقايا تلتصق إلى مراحل معينة من تطور الحضارة الإنسانية . بل الأكثر من ذلك أنهم أخذوا يتطرقون إلى تلك الثقافات والشعوب بنفس النظرة ومن نفس الزاوية أو المنظور الذي يتطرقون منه إلى المجتمعات والثقافات الأكثر تقدماً ورياً ، وبذلك يندم زكن من أهم الأركان الذي كانت تقوم عليه النظرة الأترولوجية التقليدية إلى الحضارة ، وأضحى بذلك واقع الشعوب البدائية والفراسخ هذا الواقع متناقضاً معان عليه الواقع في فترة معينة من التاريخ ، وإصدار الأستاذ من الحضارة الإنسانية إلى تلك الفترة في ضوء ذلك الواقع الذي تحياه الشعوب « البدائية » في الوقت الراهن . ولم يجد يصلح بذلك هذا الحاضر بحثه عن إلى الماضي كما كان يفعل الأترولوجيون .

© 2006 The Authors  
Journal compilation © 2006 Blackwell Publishing Ltd, *Journal of Internal Medicine* 260: 399–404

بل إن سموات يقول إن هذه ( التورات ) التي كان الأركيولوجيون التقليديون - وشأنهم في ذلك شأن الأثريولوجيين - يتكلمون عنها ليست في حقيقة الأمر سوى إسقاطات Projections على انشائي كيميائية والتصورات الذاتية التي تلاحظها على حاشية العصر ، على التقابل بين فكرة نفس الحيوان وزدانة الأرض ، أو التقابل بين سكان الريف وسكان الحضر وما إلى ذلك . وهذه في صميمها لتجسيدات لا تسمح للباحث بأن يتجسس عن قرب المصطنع القريفة التي تزين التورات الانشائية بين هذه الاستكشاف والاعمال القليلة .<sup>(١٢٩)</sup>



وقد تبدو الفكرة هنا كما لو كانت الأركيولوجيا قد سددت دورها القديمة للأثريولوجيا ، فيعد أن كان الأركيولوجيون يستعملون بالمعلومات الأثرية من التجسيدات الذاتية في تكوين تصوراتهم عن التطور الحضاري وأنماط الحياة المرتبطة بالزمن الحضاري القديمة أصبحت بحوثهم واكتشافهم أحد العناصر الخاصة التي يحدد عليها الأثريولوجيون للحصول على معلومات دقيقة عن تلك التراتيب الحضارية السابقة وبالتالي في إبراز عراشهم القوية ، وذلك خلافا من التغيير التام الذي طرأ على نظريتهم التي سبقنا في مناقشتها الإنسانية ككل ودراسة عملية متصلة بدلاً من التمييز فيه بين حطيات حضارية ومنفعة لنفس عراش متشابهة . ولكن الواقع أن العلاقة بين الأثريولوجيا والأركيولوجيا أكثر تعقداً واتساعاً واستمرارية من أن تكون مجرد تصديق لبيوت أحد العازين على الآخر . وقد أضافت هذه العلاقة شكلاً آخر أكثر فاعلية ، وأمكنه ذلك في نوع الأسباب والنتائج التي تحدث بها الأركيولوجيا الحديثة ، أو ما يعرف عمومها باسم الأركيولوجيا الحديثة New Archaeology والتي أصبحت أمر الأمر إلى تساع نطاق البحث الأركيولوجي وتشكله موضوعات ومشكلات لم تكن تخطر على بال الأركيولوجيين التقليديين . فيعد أن كانت الأركيولوجيا القديمة تلك قناع يحيط بالحفر والتقيب والبحث عن ( الآثار ) بالنظر الواسع للكشف ، أي البحث عن المعتقدات المثبتة لتلك الحضارات القديمة والتي يمكن أن توضح في الحاضر ، بدلاً من بطون مزيدا من العدا والاعتماد لدراسة العظم والمخلفات والأفكار والقيم التي تكمن وراء هذه المعتقدات الدخيلة . ومن هنا تكبرنا ما يطلق على الأركيولوجيا الحديثة أو الحديثة اسم الأركيولوجيا البشرية Ethno - Archaeology ، وهي تسمية تدل على نوع التغيير الذي طرأ على الفهم القديم، وقد وجد علماء الأركيولوجيا الحديثة هذا من الأثرية الأثرية والأثريولوجيا في عراشهم هذه التوضعات على أسس مختلف في الاختلاف عن تلك التي كانت تحكم علاقة العظمين في القرن التاسع عشر<sup>(١٣٠)</sup>

129- ibid.

(130)

(131) فيقول جون إيدون Ben Hadden في مقالته عن « تطور الأركيولوجيا الحديثة » نشر في جريدة المراجع الأركيولوجية 1974 The Development of Archaeology: Analysis and Interpretation ، أن الأثريولوجيا الحديثة هي : « استناداً على فهم الأثرية للأصنافية المجتمعات القديمة ، وتوضيح مفاهيمها ومبادئها من تلك المجتمعات القديمة أو الأحياء في كل الحضارات التي أتت إلى ظهور الأثريولوجيا الحديثة » ، راجع إلى مقال : -

Ben Hadden, "The Development of Modern Archaeology: Analysis and Interpretation", in The Cambridge Encyclopedia of Archaeology.

والمراد إني : -

Gordon B. Willey, "A Contribution of Archaeology", in Hadden, 1977, vol.



ولكن ما الذي يقصده العلماء حين يتكلمون عن الأركيولوجيا الجديدة ؟ وما هي تواسم الظروب بينها وبين الأركيولوجيا ؟ وما الذي يلمزه الأركيولوجيون « الجدد » الآن ؟ وما الذي يفرقهم عن الأركيولوجيون التقليديين السابقين ؟

لقد كانت الأركيولوجيا التقليدية تهدف إلى جانب جمع تلك المخططات الفنية من المخطرات الفنية أو الباشا إلى إعادة تركيب الثقافات التي اندثرت أو إعادة تركيب أساليب الحياة التي كانت سالمة لدى تلك الشعوب أو تفسير التغيرات والتطورات التي مر بها التاريخ البشري ، مع محاولة الكشف عن الاسباب والعوامل الكامنة وراء تلك التغيرات ، على أمل أن تعيد أحر الأمر . وبالأستعانة بنتائج الدراسات الاجتماعية الحالية ، إلى تكوين نظرة عن المجتمعات الثقافية . ولكن لم يلبث معظم هؤلاء العلماء أن انزعجوا ، وبخاصة منذ منتصف هذا القرن ، حيث وعدم جدوى الاعتماد على المعلومات الأنتوجرافية من الشعوب البدائية الحالية في إعادة تركيب الثقافات والأشكال السكانية والاجتماعية التي كانت تسود في الحضارات البائدة ، كما أنكرها ضعف وجهات النظر ( الاستقرائي *inductive* ) الذي كان الأركيولوجيون التقليديون ينادون به ، والذي يعتمد على جمع وتصنيف وتسجيل وحفظ تلك المواد الأركيولوجية التي يتم الكشف عنها ، وأن النهج الذي يجب إتباعه في الأركيولوجيا هو النهج ( الاستدلالي *deductive* ) ، شأها في ذلك شأن التخصصات العلمية الأخرى . ومن هنا ظهرت الأركيولوجيا الجديدة في أمريكا وبالذات على أيدي الأستاذ روبرت برادفورد *Robert Bradford* ، أحد كبار علماء الآثار المتخصصين في آثار الشرق الأوسط . فقد لاحظ برادفورد بطرقه وجمع فروضه مبني على تلك الفكرة ولم تم إعطائها للاعتبار ، وطبق هذه الطريقة بالفعل في محاولة من أجل الإجابة في د. الفلاح الجديد . . وعلى ذلك فإنه يمكن القول إن « صناعة الأركيولوجيا الجديدة هي وضع الفروض والعمل في الوقت ذاته على تحديد السمات التي يمكن بواسطتها اختبار هذه الفروض »<sup>1</sup> . وكما يقول لويس بنفورد *Lewis Binford* : « إذا قد نستطيع أن نوسع - وإلى حلا نهاية - معرفتنا بأساليب وطرق الحياة لدى الشعوب البائدة الآن بالفعل ولكننا لن نستطيع إعادة تركيب أساليب الحياة التي كانت سالمة عند الشعوب البائدة إلا إذا جئنا في ذلك إلى طرق ومناهج على فترجة عالية من التقدم والتطور ، وإلى محاولة لوضع إيقاظا والمخططات الأركيولوجية ضمن أنماط الحياة التي لدينا عنها معلومات التوجرافية لن تساعدنا أبدا على أن نعرف الماضي معرفة على كفاية وبطريقة . فقد تكون هناك أنماط ثقافية سادت في الحضارات البائدة ولكن لا يوجد لها أشبه التوجرافية مشابهة . . وفي هذه الحالة لن يكون ثمة طر من أن نضع فروضا معينة عن هذه الأنماط لم نحصل على البرهنة على صحتها - لم على الأصح نتناول اختبارها عن طريق الاستدلال والاستنباط . وهذا أمر يختلف كل الاختلاف عن الطرق والمناهج التي كان يلجأ إليها الأركيولوجيون التقليديون الذين كانوا يعتمدون كلية على الاستقراء وجمع المعلومات وانكشافها . وهذا معناه أن الوسيلة الوحيدة للتأكد من صحة معلوماتنا عن الماضي وإسباغ البين عليها هو وضع فروض حول هذا الماضي ، وإعطاء هذه الفروض للاختبار بوسائل وأساليب ملائمة . وذلك في ضوء الفكرة الأركيولوجية التي تم التطور عليها أثناء عمليات الحفر والتقيب<sup>2</sup> لا لمساكة لم تعد الآن مسألة جمع معلومات وأكثر تكتب عنها تقارير لحفظ

<sup>1</sup> Binford 1968, op. cit., pp. 254-5

<sup>2</sup> Loc. cit.

(١٩٦٨)

(١٩٦٨)

في السجل الأركيولوجي بينما نوضح هي ذاتها في المناظرة ، وإذا أصبحت لتسأل بحرية وحرمانات تحليلية مريحة منذ البداية بقروض ونظريات نراد بها تفسير المعلومات الأركيولوجية المتاحة لتفسيرها منطقيا ، كما أن هذه القروض ذاتها تنمو حول مشكلات وتكرار تسأل لآت تحتاج إلى الاجابة عنها .

الأمر هنا يشبه ما يشهده علماء الأثريولوجيا المعاصرون الذين لم يعرفوا بالتحديد يصنع المعلومات الأثريولوجية وتصنيفها وهرافها عرضا وصفيا يغفل عن التحليل الطبيعي ولا يترأه مشكلات علمية تستحق التفحص والاختبار والمناقشة . وعالم الأثريولوجيا البريطاني الشهير الأستاذ إيفانز يرتبطه بقول في هذا كله :

« المنطقة الجغرافية التي ينبغي لنا أن نذكرها . . . هي أن الأثريولوجي يعمل دائما ضمن نطاق معين من المعرفة النظرية ، وأنه يقوم فلا حظاته بقصد الوصول إلى حل لبعض المشكلات التي تتيح من هذه المعرفة النظرية ذاتها . ويؤكد جانب المشكلات العلمية أمر تشترك فيه الأثريولوجيا الاقتصادية مع كل فروع العلم والمعرفة الأخرى . فقد كان لورد آكستون Lord Aston مثلا يسأل تلاميذه من عليه التفرخ أن يدرسوا المشكلات لا المصورات النظرية ، كما كان كولنجوود Collingwood يوصي لتلاميذه في علم الآثار بدراسة المشكلات لا **الآمال الأثرية** ، فذلك نحن نطلب من علماء الأثريولوجيا أن يدرسوا المشكلات لم يسألوا الاقتصادية لا الشعوب »<sup>(١٢)</sup>

وقد يحسن بنا أن نذكر هنا مثلا بوضع هذه المصيريات التي طرأت على المجتمع وأساليب البحث والتحليل في الأركيولوجيا وكيف يتعامل الأركيولوجيون الجدد دائما العلمية الثغرة لديهم باستخدام ما قد يمكن تسميته بطريقة وإقرا التسأل لآت أو اعتبار القروض بمقتضى الذي تشير إليه هنا هو الدراسة التي قام بها كولن ريفرو Colin Renfrew من مصادر السبع ( الرجوع البركان Obsidian ) وطرق التجارة في الشرق الأوسط في العصور النوليدية .

فلقد لاحظ ريفرو أنه من طريق التحليل الكيميائي لهذا النوع من الزجاج الطبيعي أنها تشترك في كل مواقع المظهر والتشبيح القديمة في الشرق الأوسط ولكن بكميات متفاوتة ، مع أن المصدر الرئيس لها هو منطقة أو اثنين فقط في أواسط وشرق تركيا ، وأن منطقة مثل أرميا مثلا كانت تحصل على الزجاج البركاني الأسود اللازم من هذين المصدرين اللذين يبعدان عنها بحوالي خمسمائة ميل منذ زمن قديم جدا يرجع إلى ٨٠٠٠ ق . م . وقد أتى هذا الاكتشاف إلى تغيير رأي العلماء حول قدامية وتكررات التجارة عبر مسافات طويلة في العصر الحجري الحديث ، كما أن نتيج السبع أو الزجاج البركاني من جزيرة ميلوس اليونانية بين أن الإنسان القديم استطاع أن يعبر البحر للبحارة منذ حوالي ٧٠٠٠ قبل الميلاد . ولكن الأمر لا يفتد عند هذا الحد ، فلقد كان علماء الأركيولوجيا السيلون يهتمون بدراسة طرق التجارة من أجل التخليق والربط على وجود اتصال واحتمال بين تلك المناطق وأنه وجود هذه ( السلع ) في تلك المناطق الشاهدة

١٢- انظر أيضا هذه الفقرة للكتاب : دور التجارة في تطور الحضارة ، الأثريولوجيا الاقتصادية ، علم الإنسان الاقتصادي ، ١٠، الطبعة الأولى ، مكتب الدراسات ، الاسكندرية ،

علامة على مصير الناس والأفكار على السواء . وأن الحضارة كلها إنما تقدمت وانتشرت عبر طرق التجارة . والواقع أن هذه النظرة كانت شائعة في كثير من الكتابات الأنثروبولوجية وبعض الكتابات الأثرولوجية حتى أواخر القرن الماضي حتى الربع الأول من هذا القرن . ويتجسد لدى كل أكاديمي مدرسة انتشار الثقافة التي كان يصل إراسموس البوت سميت Eliot Smith الذي كان يعتقد أن الحضارة نشأت في مصر وانتقلت منها إلى بقية أنحاء العالم من خلال طرق التجارة<sup>١٢١</sup> . ولكن هذه النظرة القديمة الثبوت كما يقول ويفر وأصبح الأنثروبولوجيون الجدد ينظرون إلى التجارة ليس على أنها دليل على وجود اتصال قوي بين المناطق البعيدة البعيدة بعضها من بعض بقدر ما هي علامة على شيء مثل قيام علاقات اقتصادية واجتماعية جديدة داخل المجتمع نفسه . فقد لاحظ أن كمية هذا الترخ من الفضة البركاني الشبه نقل بشكل ملحوظ كلما ابتعدنا عن المصدر الأصلي بحيث لم يعد موجودا منها سوى قدر ضئيل جدا في القرى النائية البعيدة . بل لمجرد هذا الاختلاف السرح القوي للمعوس في الكمية افترض ويفر أن انتشار الزجاج البركاني في هذه القرى النائية لم يتم نتيجة لانتقاله عن طريق التجارة البعيدة بين المصدر الرئيسي وتلك المناطق بحيث كان ( التجارة ) يعملون معهم طائفة كبيرة من الركام الزجاجي من ذلك المصدر ويطبخون ويصنعون بها في مختلف القرى وإنما لم ينتقل من طريق انتقال هذه الفضة الشبه من قرية لأخرى بحيث كانت كل قرية تحفظ لنفسها بقدر ما يحتاجها من طريق ( التجارة ) ثم تستخدم الجزء الباقى في ( الأكل ) مع القرية البعيدة كما يمكننا من خلال الخط بين المصدر الرئيسي وتلك القرى . وقد يكون في هذا ( الفرض ) تفسير لانتشار الزجاج البركاني مع انتشار السطر في كتيبه كثيرا زيادة البعد عن المصدر . ولكن هذه الطريقة لتجارة من قرية لأخرى تترك بعض الشكوك حول ما كان يحدث من هذه التجارة ( وهو التكسب أم أن التجارة في المعوض النائية كانت نتيجة ما لديه الأن نظام القايضة . وهنا يستلزم ويفر في فهم هذا الموضوع بالدراسات الأنثروبولوجية التي أجراها فوندرس الطرية في عصر الديالي وفي بعض المجتمعات التي تعرف نظام التجارة من طريق التبادل وليس من طريق المسايمة أو تبادل البضائع بعضها بعض . وأن الفرض من هذا النوع من ( التجارة ) ليس هو التكسب الذي يقدر ما هو التكسب الأسمى أو الشئ الذي يستلزم أن التبادل الاقتصادي أو ارتفاع القيمة في عقد التبادل بقصد الدفاع لتشرية أو التعاون التبادل وما إلى ذلك . وهذا النظام من التبادل معروف . وقد سبق أن مررنا مالدونوسكي Malinowski في جزر التروبيك حيث يعرف باسم نظام الكولا . كما سبق أن تحدثنا للاقتصاد الفرنسي مارسيل موبس Marcel Mauss أن أشار إليه في دراسته الكلاسيكية بعنوان ( مبادل من الحديثة ، نشره في الصفحة السنوية لعلم الاجتماع وأطلق على ذلك النظام تعبير ( التقديرات Prestation ) ثم مررنا على الأنثروبولوجيا الأمريكي مارسيل سابليز Marshall Sahlins وأسس نظام ( التهادي من طريق التبادل المصوب ) . ولهم هو أن التجارة من طريق التهادي تساعد على قيام علاقات اجتماعية قوية ومتشعبة وأنه لم يحدث الفرض الذي ذهب إليه ويفر من أن هذا النظام كان مبروفا في قرى الشرق الأوسط في العصر الحجري الحديث ( البرونزي ) . فإن ذلك النظام كان عملا لعملا أساسيا في تنظيم العلاقات بين المجتمعات النائية المختلفة وفي القضاء على عزلتها بعضها من بعض بالاعتماد على كونه وسيلة لتوزيع وانتشار مبادىء جديدة على الزجاج البركاني . وهذا الفرض يؤكد على أن حال من الناحية

<sup>١٢١</sup> الطري في ذلك مررنا على في البداية The Diffusion of Culture in the Beginning . تراجع أيضا مقابلة من هذا الموضوع في المصدر الرابع من كتابه : حياة الإنسان . مصدر الترجمة للمصنف : من كتاب من المجتمعات من قبل الطري .



ولكن ينظر بعد هذا كله أن المكتبات الأثرية والبيولوجية التي لا تجد كثير من مصادر إقام الأركيولوجيين من حيث أنها تسمى اليوم بفروض ومشكلات تتطلب منهم ضرورة بحثها في المخطوطات القديمة والمجموعات ما قبل التاريخ وفي ضوء المكتشفات التي تمكنهم من العثور عليها في الواقع الأثرية ، أي أن هذه المكتبات تساعد الأركيولوجيين على أن ينظروا إلى موضوع تخصصهم من منظور أوسع وأن يأخذوا في الاعتبار كثيرا من الجوانب التي لم يكنوا يحسروا ما تستلزمه من اعتماد على ما ذكرنا من قبل . ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأن الدور الذي يمكن أن تلعبه المعلومات الأثرية في هذا الصدد محدود بالضرورة . كما أن الأركيولوجيين كثيرا ما يلتفتون إلى أهمية هذه المعلومات بالنسبة لفهم الماضي ، ويطلبون هذه المعلومات على المجموعات والمخطوطات السابقة فدون أن يأخذوا في الاعتبار احتمال اختلاف وظيفة الظواهر الثقافية في المجموعات الحالية عنها في المخطوطات القديمة أو في مجموعات ما قبل التاريخ . وبذلك فإنهم قد يميلون إلى التصميم دون سند كاف . ويدخل دور على ذلك مثال طريف للموضح فيقول إنه إذا كانت المعلومات الأثرية المتوفرة مثلا من كثير من المجموعات التي تدرس الزراعة الكثيفة أو تربية الماشية في مراح خضراء معينة وروفا تشير إلى أن التربة تعطل في طريق التربة في خط التفكير ، أي أن النظام المتبع في هذه المجموعات المرجوة الآن هو نظام السبب الأثري Perillous ، فانه قد يكون من الخط أن يعتقد علماء الأركيولوجيا أن هذا الوضع ينطبق ويصدق على المجموعات الزراعية المستقرة التي وجدت في النقص الجغرافي الحديث ( السيليني ) وأن هذه المجموعات هي بالضرورة مجموعات تربية دون أن يكون لديهم التماسك الكافي عن أساليب ونظم الزراعة وانتقال التربة والممتلكات أو من العوامل التي تؤدي إلى قيام نظام السبب الأثري في خط التفكير .<sup>(١٢٦)</sup> يضاف إلى ذلك أن هذه المعلومات الأثرية إما قام ببعضها علماء الجغرافيا والأركيولوجيون لكنهم قدموا أخطاء معينة وهذا يتعلق بمجال تخصصهم وبذلك فإن جمعا لم في الحقيقة من وجهة نظر معينة ، ومن ثم فإن نظريتين معينتين أيضا ، وأن عملية الجمع بين المعلومات والنظريات والمساكنات التي وضعها الباحثون منذ البداية ، ومن هنا فإن الحاجة التي يمكن أن يحصل عليها علماء الأركيولوجيا هي في آخر الأمر قائمة محدودة . ولقد كان ذلك من أهم الأسباب التي دفعت الكثيرين من الأركيولوجيين في السنوات الأخيرة إلى القيام ببحوث الجغرافية خاصة توجيهها وتحكم فيها أساليب ونظريات خاصة تتعلق بمجال تخصصهم هم ويمكن أن تساعد في فهم المشكلات المتعلقة بالمخطوطات القديمة .

ومن هذه الدراسات ( الأثرية و البيولوجية ) التي يقوم بها علماء الأركيولوجيا الآن الدراسة الخاصة في أبحاث العالم الأمريكي لويس بيغور ، الذي يعتبره الكثيرون عبدا للأركيولوجيين الجدد ، بين بعض جامعات الأكاديميين الذين لا يزالون يهتمون في محالهم على قصص التربة Carbon في بعض مناطق الاسكا ، فقد أنشئ بيغور هناك ثغرات طويلة من الزمن خلال أربع سنوات ( وهو ما يتفكرنا بالشرط الأساسي الذي يقوم به الأركيولوجيون من ضرورة لفهم سنة كاملة على الأقل في المجتمع الذي يدرسه ) كما يتفكرنا بحالة الأمثلة مايلوفسكي الذي أنشئ أربع سنوات كاملة في جزر التروبريد ( وكان الهدف من دراسة بيغور هو التعرف كيف يتغير سلوك هذه الجماعات من جامعات الأكاديميين نتيجة للتغيرات الفصلية في البيئة التي يعيشون فيها ، والواقع أن هذا الموضوع سبق أن درسه . ولكن بالاعتناء على



والذي نريد أن نخلص إليه من هذا كله هو أن الأحياءولوجيا كانت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر تتأثر بالناضج وأساليب وطرق البحث التي توجه العلوم الاجتماعية ويوجه بعض الأحياءولوجيا . . . هذه كانت الأحياءولوجيا التقليدية لتقبل وتطوّر المدخل التاريخي الذي كان يسود في القرن التاسع عشر سواء في صياغة نظرية انتشار الصفات من مركز أو من أكثر قبيلة معينة إلى بقية أنحاء العالم ، أو في شكل النظرية التطورية التي وجهت العلوم البيولوجية لم تتقبل تأثيرها إلى التكتيدات الأحياءولوجية . ولكن هذا الاتجاه التاريخي بدفقه الاستثنائي والتطوري اليه يميل إلى تبسيط الأمور . إذ لم يكن تطبيقها - فضلا عن اعتمادها على الفرض والتخمين حين كان التطبيق في الأحياءولوجيا والأحياءولوجيا على السواء يقتضون إلى المعلومات والبيانات والشواهد المؤكدة العلمية . وحين ظهر نهضة المدخل التاريخي - بلشت مفهوم - اليه علم الأحياءولوجيا يوجد عناصر ومنذ أواخر هذا القرن إلى القيام بدراسات تحليلية في المجتمعات البدائية الصغيرة الحجم التقليدية السكان نسبيا تقوم المجتمع الانساني في عمومها . ودأبوا يطبقون الناضج وأساليب البحث الشائعة في العلوم الطبيعية . على اعتبار أن الأحياءولوجيا ( علم ) يصف علمه ما يصف علم العلوم الأخرى ، وظهرت بلشت الدعوة إلى ضرورة الاعتماد بدراسة المجتمع ككل والاحتاطة بكل قطعه الاجتماعية من إنكولوجية واقتصادية وسياسية وفكرية ودينية وغير ذلك ، مع وجوب دراسة أي نظام مدني إلى علاقاته ببقية النظم على أساس أنها كلها تؤثر في بعضها بعضا . وقد ظهر هذا الاتجاه العلمي أيضا في الأحياءولوجيا . والتعكس في ناحيتين أساسيتين متكاملتين : الأولى هي اعتماد الأحياءولوجيين في دراسة وفهم مشكلة لهم بالعلوم الأخرى وبالتخصصين في تلك العلوم مما أدى إلى إعطاء لدراساتهم بكونهم من التخصصات النظرية الدقيقة ولكنها غير شدة تغيرات أقل تشويها ونظرا لأهميتهم . كما أنها أكثر اعتمادا عليها لطيف التحليل الاستثنائي القديم . والناحية الثانية - وهي مشكلة الأولى - هي اعتماد علماء الأحياءولوجيا دراسة كل نوع من أنواع النشاط في المجتمعات القديمة مما في تلك المجتمعات ما قبل التاريخ دراسة أكثر شمولية وشمولا . فالتكاتف - الأساس للزراعة والصناعات اليدوية مثلا أصبح يدرس في إطار إنكولوجي وذلك على اعتبار أن الانسان كان جزءا من النظم الإنكولوجي في ذلك الحين مثلما هو جزء من النظم الإنكولوجي السائد الآن . وله كما طرأت تغيرات كبيرة على البيئة والحيوان طرأت تغيرات هائلة على حياة الانسان . وعلى ذلك ، فليس هناك شيء بسيط اسمه الزراعة . وإنما كانت هناك تغيرات في المصالح المختلفة من النظم الإنكولوجي الذي يعتبر الانسان جزءا منه . كما حدثت تغيرات في وسائل الزراعة واستثمار الحيوان إلى المعها الانسان . وبمثل شأن عادات الطعام وتنظيماته كانت تختلف هي أيضا باختلاف النسل<sup>١٢٦</sup> . لم تحط الأحياءولوجيون الجيدة خطوة أخرى أبعد في اتباع النهج العلمي حين قاموا بأجراء تلك ( التحريات ) البدائية للتخلف من صنف فرديهم .

وكل هذا يشير إلى أن البحوث والدراسات الأحياءولوجية تطور الآن بسرعة إلى تلاحم وتماثل مع النظريات والناضج القديمة . كما أن اللغة العلمية التي يتم معها أداء عمليات الحفر والتفكير الآن يتم معها ودراسها تحسن الآثار أو حتى البناء الذي كان موجودا في تلك المجالات الأحياءولوجية والذي يجعلنا نأخذ الأحياءولوجيا أن يصوره في ذهنه قبل

وأثناء عمليات البحث والتطبيق والدراسة والتحليل والفهم . وفي ضوء ذلك يذهب بعض علماء الأركيولوجيا إلى اعتبار « السجل الأركيولوجي » مجرد حصيلة لتسلسل البشرى على الرغم من أنهم كثيراً ما يجدون صعوبة في رد كل التغيرات التي تظهر في ذلك السجل إلى التغيرات الفعلية في الثقافة نتيجة لتدخل شعوب جديدة أو أفكار جديدة في مواقع المقابر والتعذيب أو المواقع الأثرية<sup>١٢١</sup> . ولهم هو أن تدرك أن الأركيولوجيا الجديدة ليست مجرد مسألة استخدام الكمبيوتر أو الاتجاه إلى التحليلات الكيميائية أو إلى علم الورقة النباتية أو غير ذلك ، على الرغم من أهمية هذه الوسائل في المساعدة درجة أعلى من الصدق واليقين . وإنما هي قبل كل شيء: محاولة تطبيق المناهج والأساليب العلمية المستعملة في العلوم الطبيعية ، سواء في الآثار التسلق لانت أو في إيجاد حلول وأساليب لهذه التسلسلات . وأن كثيراً من تلك التسلسلات والاجابة عنها تعود لها أصولاً في البحوث الأثرولوجية والنظريات التي توضح هذه البحوث . وفي هذا بالذات تكمن قوة كل من علم الآثار وعلم الإنسان في محاولتهما فهم وتحليل الحضارة .

د . أحمد أبو زيد





زاري في الكويت منذ حوالي عام الأساتذة الدكتوراه  
 آرلين ولينسكي *Arleene Wolinski* استاذة  
 التاريخ القديم في جامعة السوس ليلوس *Los Angeles* وسان دييغو *San Diego* الخبيرة  
 عن الحضارات القديمة وثقافتها وانتشارها في العالمين  
 القديم والجديد . وسعت في الظروف أثناء رحلة تمت  
 بها للولايات المتحدة الأمريكية في صيف العام الماضي  
 أن ألقى بحمد كبير من رجال الفكر والمناشط والتاريخ  
 القديم والحضارات في الجامعات الأمريكية . وسعدت  
 في هذه اللقاءات بمناقشات طريفة في العديد من  
 الموضوعات الخاصة بالحضارات القديمة . وأثير جدل  
 طويل حول نقاط لم نجد لها حلاً أو نظريات فيها  
 الآراء . ووجدت من الخير أن أقدم للقراء في المشرق  
 العربي نسخة من بحثنا الأخير من أبحاث جديدة في أصول  
 الحضارات القديمة في آسيا وأوروبا والأمريكتين وسبق ذكر  
 الأمريكتين بتلك الحضارات ، وعلى يد تلك الحضارة  
 القديمة ولين يذلك وثائق الحضارات القديمة بعضها  
 بعض .

سوف تلاحظ أيها القاري ، أنني أقدم لك من قبل  
 بستان زهرة . ولن أستطيع في تلك المجلة أن أضع  
 تحت بصرك كل ما يجب أن يوضع . كما أنني سوف  
 أعرض موضوعات أطول بعض العلماء أن يتعرض لها  
 حلاً ، لكن ليس هذا هو الحل الأمثل . وإن الجدل لا  
 زال قائماً . وهناك أن يقول رجال الفكر تصل في كثير  
 من مراكز الحضارات القديمة في أبنية العالم ، فمن  
 قائماً في انتظار مزيد من المعلومات لتبرارنا الطريق فيما كثير  
 حواره الجدل ، وما لم نجد له حلاً . على أية حال ،  
 سوف أعر مع أيها القاري الكريم موضوعات مشابهة

مضى وأين برأت الحضارة  
 هل من الضروري إعادة النظر  
 في تاريخ ما قبل التاريخ الأوروبي

عبد المحميد زايد

(قسم التاريخ)

متنوعة ، وسوف نتناول تلك من العالم القديم إلى العالم الجديد . والتسمر وأما القدم حصيلة هذه الدراسات والمناقشات ضرورية النظر في أمانة كتابة التاريخ ما قبل التاريخ في أوروبا وفي الشرق وكذلك الحضارات القديمة في الأسمكتين وعلاقتها بالحضارات الأخرى .



حتى كتابة هذه السطور ، عارلت جهرا كبيرا من الطلبة يعطون إلى التاريخ الألف القديم كمعهد للحضارات . وإن السان الشرق استمر في عصره ، المصرية القديمة والحديثة حرف الصيد والرمي والزرع واستطاع الحيوان وصناعة الفخار والصلال وفن البقايا بعض البقايا مثل الكتان ونسجها إلى القشة ، وابع ذلك استخدام البند ، النحاس والذهب وعلى شفاف نير النيل والرافدين قامت أقدم حضارات العالم . وعرف المصريون القدماء والسومريون الخط الذي يحد على الصورة . وهذا دائما أبرز سؤال : هل كبرت حضارات الشرق الألف القديم في الحضارات الأخرى لم تكثر بما ؟

قلت من قبل في كتاب لي عن حضارات وتاريخ الشرق الألف القديم (١) : يجب أن نشير إلى أن هناك حضارة في العراق القديم كان يطلق عليها حضارة "الشمس" ، ويسمى العصر (عصر الذهب) بدأ من حوالي عام ٣١٠٠ ق.م . وظهر هذا العصر بالقرب من أور ، أو كلف فيما بين أوروت عيلية وبعثية ، وكذلك الخراج كسيت بالطين وكان فطرها أكثر إقناعاً من أي عصر آخر في الحضارات القديمة المروفة في تلك الوقت . كما صنع من صينة دقيقة صقراء اللون مشوية بخضرة زاهية زاهية بخضرة خضرة بوجد فخر ليه بذلك الفخار وفي العصر نفسه في شمال بلاد الرافدين مع اختلاف في شكله وسمته في الوان زاهية ، يسمى بفخار آل حلف . وقد خلا عصر الفيد من الفخار . ثم بعد ذلك عصر الوركاء ( من حوالي ٣١٠٠ - ٣٢٠٠ ق.م . ) الذي سمي في الكتاب المقدس ( أور ) وظهر في هذا العصر النحاس والأصنام الطويلة منها والأسطوانية ، كما ظهرت الكتابة وفي هذا العصر ، اختفى الفخار اللون ، وظهر فخار خشن الصنع غير ملون زود بإطراف ثم جاء بعد ذلك عصر أطلق عليه عصر حمدا نصر ( من حوالي ٣٢٠٠ - ٣٣٠٠ ق.م . ) الذي اتبع بالقرب من كيش بجوار بابل . تلتهم في هذا العصر الصناعات التي نشأت في العصر السابق . إلا أن فخار هذا العصر خليط صناعته .

وبين العصر التاريخي عصر حمدا نصر ، عصر آخر له طابع خاص يختلف في غير أور الشان ويظهر حكمهم تلو . وقد حاول كثير من علماء الفريات والشرقيات إيجاد تنبيه ، ففقدوا إلى الأثر التي اكتشف منها في عصر ما قبل التاريخ ، ووجد بعضهم أن المصريين اقتبوا تلك الصناعة فصنعوا منها الفلوس والكنايس ويزوس السهام ، وكذلك كانت هذه الصناعة ألبداً مقلدة في كل من بلاد ما بين النهرين وبلاد وفي الجنوب الغربي من إيران . وقد كتب حتى

١ - عهد الفيد (عصر الذهب) : الشرق الأوسط القديمة ١٩٣٢ (ص ٢٢٢)

٢ - عهد فخار حمراء : الفيلسوف في العهد الفيلسوف من العهد الفيلسوف . بعد الفيد (عصر الذهب) : ص ٢٢٢

مورجان De Morgan في مجلة علم الأجناس أنه غير مستطاع وجود علاقة بين الهيكلين ، ولكنه بين خطافية موسى من الطراز النوبي ( ٨ ) ولم ( ٩ ) بين عصر ما قبل التاريخ في عصر القديسة ( وهي مرحلة مختلفة من حضارة القديسة ) وبخاصة القول الذي رأي دي مورجان أن هذه الأفكار القديمة كانت أفكاراً تقليدية عند تلك المجتمعات البدائية ففحص إليها ظروف معيشتهم ودينتهم ، وأنها توجد في أي مكان ، وهذا هو السر في التشابه بين الحضارة في موسى وعيلام ونصر . وبالإضافة لذلك ، فإن القبط العيلامي الذي يمثل النموذج الأول لم يثر به القبط المصري ، بينما نجد أن النموذج الثاني من القبط العيلامي ، وقد صنعت أواني من طين ملون أحمر وأخضر الفصانة ، وأكوان بقط كبيرة ، يشبه بعض القبط المصري الذي اكتشف عنه في عصر ما قبل الأسرات .

وربما أن الحضارات - حسب رأي دي مورجان - لم تتصل بعضها البعض في فترة تأسيسها ، وإنما يرجع أنها اتصلت بعد ذلك . فالت الحضارات القديمة في الفترة التالية إلى الزواج فترطيف القديمة وتعمير الحيوانات واستطاع أن تطبق تلك الحيلة على الحضارات التي نشأت في سورية وفلسطين حيث كانت صير القسيسين والمصريين إذا كنا نقبل الرأي القائل بوجود اتصال بين شعبي وادي النيل والرافدين . ثم هناك تشابه بين الأواني المصرية التي ظهرت في عصر التأسيس في مصر والآشوريين الأول والثانية بين الأولى التي ظهرت في عيلام والنسوبة إلى عصر النموذج الثاني . ولوحظ في هذا العصر ، أن الفنان مال إلى **إظهاره في الرسوم الخيرية** ، وظهر ذلك على الصلصات ( لوحات خاصة بسطح المساحيل الخاصة بالزينة ) وبعض مظاهر **المسكافين** **ومظهر** جبل العرفي <sup>١٠</sup> المتطوقا بالمشط البريطاني والمكتشفة غالباً بالزرب من طبع جانلي (الزينة القبلية) وجاء في بعض الأوسم مظاهر الحيوانات مختلفة مثل القمل ووحيد القرن والزراف والسماء والوقول التي كانت تكثر في الصحاري والقفص عند القدماء المصريين .

ظهرت في بلاد ما بين النهرين أولاً الأسماء المسطحة ولكنه في مناطق كثيرة - صنعت من الطين وكانت تطبع عليها علامة الختم قبل أن ينفذ . وفي عصر النموذج الثاني ظهرت في عيلام ومصر أسماء أخرى أسطوانية من الحجر أو الصدف أو الصبغ الصناعي . وكانت تحت عليها الزخارف المطوقة . واكتشف من كثير من هذه الأسماء الأسطوانية في كل مكان مثل فيه السليوب في مصر مثلاً ، وحمل في أول أمره صورة رمزية مثل ما كان يعمل عند العيلاميين . ولما تقدمت الحضارة المصرية على بالكاتب ، كل ذلك في صور التأسيس الخاص بالحضارة المصرية وما بعدها قليل ، ولما عرف المصريون الرمز استخدموا هذا الختم الأسطواني . ولكن حينما يدخل السليوب مصر ، يظهر هذا الختم مرة أخرى .

أما ما قبل المصريين والسومريين فقد تشابهت فصصت أسمائها من حضارة صفراء من السودان . كبرت في تجاريف خشبية مقوسة . كذلك وجدت في مصر ما قبل الأسرات في كل من مصر وعيلام . كذلك يوجد تشابه بين حضارة القبر في كل من الحضارتين في هذه الفترة ، بينما يرى بعض العلماء ومنهم هوبل أن المصريين القديسين حضارتهم من بلاد ما بين النهرين ، وحاولوا أن يقرروا بين الكتابة المصرية القديمة والكتابة السومرية خطأ ، أن كل كتابة في هاتين الحضارتين قام على نظرية الرمز المصري للأفكار . ثم هناك نظرية أخرى حل هناك رابطة بين الديانة في كل

من الحضاريين ، فقد حذر بير مونيه P. Moniet في بيلوس على أسطورتنا يذكر أن أصلها من منف وإلى جانبها الآلهة ( حاي تار ) في بلاد نيجيا التي تقع في منطقة جبلية عند فيها أنويس آله الثباتات ، وبسعي المصريون آله الثباتات في الأيام التي كان مركز الملك في تانبس بالحداد ( حاي تار ) كذلك تصور الأفريق أن أنويس ولد من شجرة ، والمصريون أيضاً تصوروا أن ( حاي تار ) أصبح شجرة صنوبر . وهذا التفرع بين أنويس وبين الشجرة بعد تقريباً طبعياً في نظر خلق بالانتشار . وأما عند المصريون القدماء فقد شبه الملك ( ببي الأول ) نفسه في أحد النقوش الجدارية حيناً اختاره تلوته القصص من الخشب والآله ( حاي تار ) ربه نجما .

والفرض دي مورجان - لا مكان وصول هذه الحضارة إلى مصر . احتمال غزو الآسيويين والذي انتهى في مصر ببدء وإيل بدد المصور التاريخي . ولم يستطع حتي مورجان تحديد مكان أوزمان هذا الغزو . ويتبين أن هذا الغزو تم بعد أن اكتشفت الحضارة في بلاد - الرافدين من تأسيس بعض وحداتها الحضارية وكان ذلك جنب ما يسمى في الحضارة السومرية بالمتواج الفاني والذي سبق الإشارة إليه . ولا بد أن تلك كله حدث قبل الوحدة التاريخية المعروفة في مصر منذ حوالي عام ٣٢٠٠ ق.م .

وعلى هذا ، يوجد تباين بين آثار مصر وما قبل الأسرات في مصر ومصر البركة في العراق القديم ، كذلك بين آثار مصر التأسيس في مصر ومصر جندا مصر في العراق القديم .

كما عن طريقة الاتصال - هذه التباين في أسرار الحضارة ، فراق بعضهم أن هنالك بين الحضارة غزا مصر والتأقلا طريق سومرية ، وذلك البعض أن ذلك قد وقع في أثناء التباين - بين يرى البعض عدم حدوث غزو ، وإن ذلك قد أتى عن طريق الاتصال التجاري .

ونقطة أخرى - حتى لو افترضنا أن الآسيويين غزوا مصر ، فإن هذه العناصر لم تكن من العناصر السامية ، لأن أصحاب حضارة سومر ( حيث نشأت حضارة البركة وجملة مصر ) عملوا على نشر حضارتهم في آسيا الصغرى بوجه عام . وسوف نتفقد تلك الحضارة عبر البسفور إلى أوروبا . ونجد لها أكثر من كتابات ورسوم على ختم لرعية حذر عليها في رومانيا سوف نتحدث عنها بعد قليل .

واكتشفت الحضارات القديمة من الشرق الأدنى القديم ، كما هو واضح في كتب الحضارات القديمة على هذه الصورة أيضاً إلى الشرق الأقصى في الهند والصين . ونحن نعلم أن استخدام الحضارة على نطاق واسع في الحضارة تم في مصر فيما يسمى بمصر الأهرام أو الدولة القديمة ( ٢٧٧٨ - ٢٦٢٣ ق.م . تقريباً ) . والمزم أقدم حضارة حديثة فيلجدا من القصر منذ حوالي ٢٧٥٠ سنة . واكتشفت الحضارات من الشرق إلى طروادة في التلال وبعثت البحر الأبيض المتوسط إلى جزيرة كريت وجزر بحر إيجة واليونان حوالي عام ١٦٠٠ ق.م .

وبعند التسلسل التاريخي على طريقتين رئيسيتين : فيحدد علم طبقات الأرض عمر الأبنية - والمواقع وذلك بقياس الطبقات التي حار فيها عن تلك الآثار بالقدم الفترة التي تراكمت فيها الطبقات التي كانت تتكون من المعصر والحضارة والآثرية . وبعد أن عرف الإنسان الكتابة ، أصبح التاريخ أقرب إلى الحقيقة . فقد ترك لنا المصريون

والمصريون والأكثوريون سجلات عن الأسرات ترجع إلى ما قبل الألف الثالث قبل الميلاد بقليل ، وبذلك بلاسقات مواقع النجوم وملاقاتها ببعض الأحداث . هي الخطارة المصرية كان ظهور النجم سيربوس SIRIUS نجم الكلب الذي يرى فيه المصريون الألف موعداً ، وهي تقابل مويسس SOTHIS باليونانية . أساساً سلباً أكمن أنسب تاريخ السنة الجديدة وفي الغالب ، أنهم لاحظوا أن الليل يبدأ في الارتفاع بسرعة معينة حوالي هذا الوقت نفسه الذي يظهر فيه سيربوس - بعد أن ظل لا يرى مدة طويلة - في السماء ليليل لشرور الشمس . وعلى أية حال فإن هذا الأمر الأخير الذي يفهمه الفلكيون المحذرون كانوا هو الشرور الشمسي لسيربوس ، والذي عرفه المصريون بأنه ارتفاع مويسس SOTHIS اعتبر يوم العام الجديد الفعلي والذي يجب أن يوافق فيه أول شهر النيسان ( الفصل الأول الذي يسمى باللغة المصرية القديمة أعنت ) اليوم الأول من التقويم المدني ، ولهذا من مستوربوس CENSORINUS ما يشير إلى أن الشرور الشمسي وزعم السنة الجديدة توافقاً في عام ١٢٩ ميلادية . ومن ثم لدينا ما يشير إلى توافقات أخرى اقترعها أنها تمت في أعوام ٢٧٧٢ ق. م<sup>(٣)</sup> و ١٢١٧ ق. م<sup>(٤)</sup> وأعطاهما النجم M.F. Ingham<sup>(٥)</sup> دراسة مفصلة عن طول دورة النجم مويسس . واتهم تلك الدراسة بالمحدون التقريبي التالي : والذي يشمل طول أيام السنة ، طول دورة النجم مويسس ، التاريخ التقريبي : الدورة .

LENGTH OF SOTHIC YEAR (DAYS)	LENGTH OF CYCLE	FROM	To	CYCLE
365.25051	3652	-4226	-2770	1
365.25085	3654	-2770	-1316	2
365.25126	3652	-1316	+136	3
365.25181	3649	+136	+1382	4

وقد ساعدت هذه الطريقة الفلكيون المحذرون تأريخ الأحداث بكل دقة .

ولا استطاع المصريون القدماء تحديد تاريخهم ، استخدم هذا التاريخ في الألفاظ التي تاجر معها المصريون القدماء . وعلى هذا ، عندما عرفت صناعة الأوراق المصرية في الألف الثالث قبل الميلاد ، تمز عليها في طائر بحيرة كريت . وهذا يشير ، بدورها إلى استعمال ظهور الخطارة النيرة بكريت حول هذا التاريخ . لكن هذه الطريقة في التاريخ لا تستخدم في معرفة الخطارة في غرب أوروبا لأن معطيات الخطارة المصرية أو الإغية في بحر عليها مثلاً . وعلى ذلك ، فلا تفرص القول أن العلماء من الأكمن كانوا أكثر بدائية من أولئك الذين يستطيعون القراءة . وسلم بدلاً أن الأثير الأوردة بيت من غراً .

3— A. Coedès , *Revue de la géographie* ( vol. 1961 ) p. 41

4— M.F. Ingham , *The length of the sothic Cycle in P.E.* , vol. 10 (1969) p. 36— 40

وعلى ذلك ، فالمعجزة الكبيرة الحجم Megaliths والمقابر الحجرية الكبيرة في أوروبا وغربي فرنسا وبريطانيا وإيرلندا واسكتلندا تعتبر تقليداً ريفياً وصليلاً للمعاصرة التي عرفناها في الشرق الأوسط القديم . وبهذا فإن ، فضلاً عن البنية القيد من نوعه في بريطانيا ، وهو حالياً بناء لرصد أفلاك السماء STONEHENGE يسمى البعض في احتمال اقتبسه أحد إشراف مهتمين . وقد أجعل أحد المتخصصين في دراسة علم ما قبل التاريخ الأوروبي هذا الموضوع في المعجزة التالية : « سطوع البربرية الغربية بواسطة التنوير الشرقي »

The irradiation of Western barbarism by Eastern enlightenment

قال رونالد شيلر<sup>١٢١</sup> RONALD SCHILLER أن مسيرة الحضارة هذه المنظمة والتابعة منطقياً ترتكز في الظاهر على حقيقة لا أنقص . وعبرت على أنها حقيقة . ومع ذلك ، كما ذكر فصيلاً أن جميع الاحتمالات التي اعتُمد عليها خطأ كلها : أبراشت الاكتشافات الحديثة والتاريخ العلمي القديم التزم على حبل الخلال ، أن استعاش التبادلات والحروب بدأ بلا ارتباط بغيره من الحرف الأخرى فهي مستقلة في تيلاند THAILAND مثلاً ظهر في الشرق الأوسط ، وظهر من غرباً فقط في بلاد الشام والكويت بعد ذلك مصر وكان البابليون قدروا صناعة القطر قبل الشعوب الشرق الأدنى . ومن المحتمل أن الناس في رومانيا وإيطاليا وأجزاء أخرى في القارة قبل أن يرحلوا السومريون والمصريون . ففي عام ١٩٦١ ، حينما كتبت لثري الحضارة في كل من تلك عصر ما قبل التاريخ في القارة TARTARIA كتبت فلانسا N. VLASSAL الذي يعمل في معهد الدراسات في علوم القارة Cluj من ثلاث لوحات صغيرة من الطين المحروقة ، على أسطحها مظهر أسود ، ويعمل المؤلف أن يعرف أن علامات يمكن أن تكون علامات سابقة لما يمكن أن تعتبرها كتابة أولية PROTO WRITING . حتى على علم التواريخ في بشر ، في أقصى طبق من قاع البحر ، وهي مماثلة لأقدم نطق حرف في بلاد ما بين النهرين في الفترة التي استطاع على استنباطها بالكتابة ٣٦ ٢٥٠٠ ق. م تقريباً . والملك بالخط العبري والعربي ١٢٦٦ الذي على حله في كنوسس بكمية والتاريخ يعود عام ١٧٠٠ ق. م والظاهر أن التواريخ الخاصة بتارتاريا خاصة بمعجزة عرفت في نفس VINCO بواسطة المؤلف . والتي هناك تواريخ أديلتها من أقدم طبقات من حجارة طروا . والأول ، بعد إعادة النظر في الترخيص بالكتابة ١٤ الشيخ . لين أن حضارة VINCO ترجع إلى الألف الخامس قبل الميلاد .

ومن الأمور التي تعرض لها رونالد شيلر ، وبلشت الافتكار أيضاً القول بأن فكرة الحضارة العظمى في غربي أوروبا تنقسم إلى التاريخ يعود إلى عام من العهود مصر . وأن اليكتيون أو يستطعموا بناء لرصد القزوف تحت اسم Stonehenge في إنجلترا مثلاً أنه كان من الضروري . كما يقول رونالد شيلر . أن ذلك تم قبل بداية الحضارة اليكتية .

١٢١ — Ronald schiller , "From Old to New" Dept. " in Readers Digest May 1973 p . 120

١٢٢ — N. Vlassal , "Chronology of the Neolithic in Transylvania , in the Light of the Tartaria settlement stratigraphy." in Dacia 7 1963 ( pp. 487 — 50 ) .

١٢٣ — محمد الحيدري عبد الواد ، نظرات جديدة في لغات الشرق الأدنى القديم ، مجلة ماجستير - اللغة العبرية - الجزء الثاني ، ص ٥٢٤ ، ٥٢٥ .

١٢٤ — cambridge Ancient History new edition part 3 p. 170

الكتشف في شمال غرب ليبيا في فبراير ١٩٧٩<sup>(١٠)</sup> لغرض حتى فاضل يتكون من ١٩ عموداً من البازلت الأسود . وأظهرت الأبحاث الأولية أن هذه الأعمدة تشبه إلى حد كبير القناص الرصده العنق الذي اكتشف في إنجلترا والذي ذكر أيضاً . ويقول مكتشفه هذا الأمر على الرغم من صعوبة فهم طبيعة الاتصال الذي كان قائماً بين إنجلترا وكتيبا منذ آلاف السنين . فانه من الواضح أنه لايتوجد منذ أزمان طويلة حضارة ذات علم متقدم في هذه المنطقة من أفريقيا .

إن هذه الاكتشافات الحديثة قلبت أوضاع النظرية التقليدية لعصر ما قبل التاريخ ، ولكن ما زالت منطقة الشرق الأوسط الأهميه هي المعترف بها كالمهد الأساسي للثقون الحضارية . ولكن أصبحت لا تكتفى أو استبعاداً لاكتشافاتها . حتى وعلى كل حال وصلت الحضارة هناك في وقت متأخر . وبما أن رولاند شيلبر في مقاله هذا أن يشير إلى التفرع الحضارية للشبكة التي وجدت على جدران معابد في مالهه كانت تعتبر إلى وقت قريب تقليداً لا يوجد في القصور المبنية . هذا التفكير كما يقول أصبح مبالغاً طاً ، وهو في هذا الشأن يشير إلى أنه إذا كان ثمة انتشار لانتشار الفره من هذا النوع ، فلم يكن ذلك من الشرق إلى الغرب ولكن العكس من الغرب إلى الشرق .

ولي الواقع ، كما يقول إيفانس<sup>(١١)</sup> J. A. S. EVANS أن الحضارة المبيرة تعتمد في التفرع على الحضارة المصرية . ولم يخل بعد الدارسون الكلاسيكيون إشتداد الحضارة الكرتية والكتيبية والأمازغ التاريخي لعصر ما قبل التاريخ الأوربي . ويوجد قرابة بين الثقارت المبيرة من الأمازغ الكرتية المعجم MEGALITHIC في أسبانيا والكامبر الدالية في سهل مسوريا MESARIA بكونيت . وأيضاً تمت ملامحة الهوري التي الباكتر ( ٢٥٠٠ - ٢٢٠٠ ق. م تقريباً ) والربطت معابد حجرية وأمازغ أرتيكية في حضارة شرق البحر المتوسط . أما بناء المعابد الماركسية TAR- XIEN في مالهه استخدموا زخارف على هيئة جدران متوازية مثل تلك الملامحات التي وجدت في الثقارت المبيرة فيكتيبيا . وعلى هذا فقد ثبت الاتصال بين مالهه وحضارة شرق البحر المتوسط .

وجاء في مجلة نيوزويك<sup>(١٢)</sup> NEWSWEEK تحت عنوان أعواميات من فرنسا PYRAMIDS FROM FRANCE : من المثير أن ترى مالهه في الواقع فقط الملاح والمعاملة كبيرة بعد التطور الرائد في نظرية علم الآثار ، لكن منذ حوالي ثمانين سنوات قام أحد الأثريين من الشبان الانجليز بالإعلان عن رأي غريب لصعودها من الأكادميات اضطراب الجمهورية العالمية من زملائه نظراً في الرأي . فقد تحدث كولان ونفرو COLIN RENFREW المحاضر القديم في جامعة شيفلد SHEFFIELD أثناء المشاهدة المعروفة للحضارات القديمة والتي تحول بأن حضارة أوروبا الغربية نشأت في حوض البحر المتوسط ، ومنها انتشرت إلى أوروبا وبريطانيا .

لم يوافق كولان ونفرو على هذا الرأي . ويقول انه بعد التقدم الحديث في التفرع بالكرتون ١٤ المشع يمكن الوصول إلى حقائق دفعت إلى اقتراض اتصال هذه الحضارة في شمال أوروبا قبل ظهورها في الشراطي . المعينة بحوض

١٠ - جريدة العرب ، ٢٧ - ٢٨ شباط ١٩٧٩ ، ١١ آذار ١٩٧٩ ، الصفحة ١٢ - ١١ .

١١ - J. A. S. Evans , Rebuilding prehistory in Europe , in Archaeology March 1977 , pp. 76 - 82 .

١٢ - Newsweek , April 1979 P. 50 Science and space .

البحر الأبيض المتوسط بالقرب من أو أكثر ويؤدي على سبيل المثال احتمال أن فكرة بناء المعابد المصرية ورونت من فرنسا .

وخطاً للمعابد التي أُنشئت عليها ونغزو . كما جاء في هذا المقال . يصبح مرصد STONEHENGE في بريطانيا أقدم من ميكني MYCENAE والنظام الفسيفسائي في Brittany أو Iberia من الأهرام بالقرب من . ومن المحتمل أن تكون هذه الآثار هي أول بناء دلف قام به الإنسان . ويبدأ ونغزو في القول . فبعض أن الأهرام المصرية التي سبقت أن تُعثر عليها والتي كُشفت في نراسفانيا ورومانيا عام ١٩٦٩ يُحتمل أن تكون هي أول لوحات الكتابة في العالم وقبل الكتابة السومرية والكتابة المصرية القديمة وخطاً لا نعت اليه ونغزو . يصبح التاريخ ما قبل التاريخ الأوروبي . على الأقل مبعثاً سنة قبل القرن قبل الميلاد .

بعض داني ونغزو كما هو . لا سيما وأن العديد من المخطوطات للتاريخ والأشياء الكبريتي ١٨ تتلخص مع التاريخ الأكثر دقة الذي ظهر بواسطة حفلات شجر العصور بكتفولونيا ( ظهرت بعض المعابد من هذه الأشجار وأعطت نتائج تشير إلى عصر بلغ ثلاث ألف سنة أو أكثر ) استلزم مراجعة رئيسية للتاريخ بواسطة الأشجار الكبريتي ١٨ . واعتقد ونغزو اعتماداً كلياً على التاريخ بسلطة الشجر . وانتهى المطاف إلى أن التاريخ بكتفول ١٨ من عبادات أثرياً تروحت نسبة صغرها في التاريخ من ٧٠٠ إلى ألف سنة قادمة عليه الآن .

ومنذ حوالي ثلاثين سنة . وأول أن يعرف التاريخ بكتفول ١٨ . كان الآثريون يؤرخون مكتشفاتهم بالمخطوطات القديمة للتاريخ المصري والتاريخ بلاد ما بين النهرين واليونان كالمثال التاريخ وسط تركيا وكريت القليل كانا على اتصال مباشر واسع مع ما كان المكتشفين كما كانت أثرياً على سنة بكتفوليات بحر إيجة الأخرى . ولكن صعب على الآثريين تفسير والتاريخ المخطوطات الأوروبية وبريطانيا .

واستمر الجدل مدة طويلة . فهذا لورد راجلان Lord Raglan يذكر أن مصر كانت مراًة لكل المخطوطات الأسلافية . كما يؤكد راجلان القول الآتي : « أن البرابرة لا يخترعون شيئاً ولا يكتشفون شيئاً Savages never invent or discover anything لكن فريقاً من الآثريين الشماليين خصوصاً الآثريين والاسكتلنديين يمارسون هذا الرأي وبدأ الجدل منذ عام ١٩٢٠ . حينما تعرض الآثري البريطاني جوردن شيلد GORDON CHILDE نظريته المعروفة تحت اسم « الانتشار المتحول Modified Diffusionism » التي تدور فيها أن المخطوطات الأوروبية لم تنظر وحدها . ولكنها اعتُمدت على ما وصلها من حوض البحر المتوسط . وتعرض جوردن شيلد وجود صلات بين المخطوطات الإيجية وبداية المخطوطات الأوروبية حوالي عام ١٨٠٠ ق م . وخطاً لذلك أرعبت الاكتشافات الأوروبية وحل هذا الأساس . فطفاً إسبانيا الفسيفسائية . وكذلك البرتغال . ومؤخراً مقدونيا وفرنسا وشمالي أوروبا . كل ذلك . كان نتيجة المخطوطات الإيجية . وإن اكتشف عن الآثريين الشمالية في البلقان يعني أن حضارة المينوس دخلت أوروبا من الشمال . وفي النهاية من الشرق الأدنى .

وبقول ونغزو وأصحابه أن نظرية شيلد صحيحة تماماً . فيها هذا أن الانتشار الآن يظهر في الاتجاه الآخر . ويبدو أن ونغزو يتحسم أن هذا ما إذا كانت نظرية الانتشار هي التفسير الوحيد للانتشار القديم التي . فهو يرى . على سبيل



المثال - استبدل أن بعضاً من صناع العلاقات الأكاديميون من المساكين كانوا يحصلون نسبة خاصة بتلقيه التحصيل في نفس الوقت الذي قام فيه مصري ببناء مثال ، مثلهما عمل لافريور LAFRIOR وبريستلي BRIESTLY متعمداً قام كل منهما مستغلاً عن الآخر بفصل الأكاديميون في آن واحد .

وفي حديث لافريور في الاكاديمية البريطانية BBC ذكر ان لو جراح الكبر طعنا كبيرة مشهورة في اورلندا تزاروخ حاليا قبل عام ٢٠٠٠ ق . م وتزاروخ بعض فترات الفطار الفرنسية قبل عام ١٠٠٠ ق . م . وان سيلويدي حيل تقديم قدم الاخرى انما . . . . . ولم انه لا يجهل انه بدأ في بلاندا ( الجبل ) ولكن لندا في حاجة الى اختراص ينفي - من الامتثال الى ان التقدم المعروف في عصر ما قبل التاريخ جاء عن تأثيرات خارجية .

والفصح وتغزو نفسه الى ان التشاغل ما زالت تحت جهر التجارب ، ولكن يحيل الى القول بأن التردد من البحث سوف يدفعها ويقول : انه ليس من الصعوبة إمكان التسلق وبشكله الحيل هذه التسلق .

الحيل الخوف من جمع الجواب :

بدأ هذا الانقلاب في التواضع الاستيعاب - حصة استيعاب العالم الاسريدي والديوي ويلارد لبي LIBBY ان بعض التاريخ يتكبرون المنع عام ١٩٥٩ حينما ثبت ان الكربون ( والديويون ) الموجودة في الهواء يتغير بالتفريخ ( ما يسمى بالتحلل ) الى منتج تركيبة الانوية من النواة ، يتحول بعض فواته الى كربون ١٤ الذي يتحد بالاكسجين لينتج منه كيميائي الكربون في الجو . وليس البيانات هذا التواء عملية التركيب العضوي للنباتات PHOTOSYNTHESIS وبذلك الحيوانات النباتات ، او ان بعض الحيوانات التي تتغذى بالنباتات ، وكل هذا مكن الكائنات الحية تحتوي نسبة بسيطة من فوات كربون ١٤ التي تنتشر في الجو بالنسبة الى الكربون العادي ( كربون ١٢ ) والاكسجين موجودان في الجو ويدخلان في التفاعلات الحية عبر تناول الطعام . وحينما يموت نبات او حيوان يتوقف انما الكربون المنبع . وما وجد في الانسجة يشرح في النقص والتقصان للدرجة معينة حتى يتلاشى والتفريخ . وكل هذا فيواسطة كيميائية النشاط الاندماجي او قوة تولد الاندماج التي لازالت بقاءه يمكن تحديد عصر النما العنصرية التي : الخشب ، زجاج الخز ، الخبث ، تسج السجل الاثنية ، القرون ، العظم مع قلوب بسيطة في زيادة او نقص بعض سنوات .

وقول لبي LIBBY حينما لموت كان حي . ويصبح لا يتسبج بتكريره المنبع ، تلتفت المصنوعة بغيرها متعلمة وكل هذا . وبعد هذه العملية ، قام بتقديره لبي . ١٩٦٥ سنة . على قطع نصف كمية الكربون المنبع الاصلية ( يقول ليفانس EVANS (١٢) انه صحيح لتقدير لبي عن نصف عمر الكربون ( ٥٣٣٠ سنة ) وبعد مائة من النصف العمر ، لم يبق الا الربع وهكذا الحال الى ٦٠ ألف سنة تقطعت الكمية حتى يصعب لتقدير بقاء الكربون ١٤ المنبع وكان لبي هو اول من حقن امكانية استخدام الكربون المنبع في التاريخ وذلك بقياس كربون ١٤ في المواد العنصرية ومقارنتها بكمية كربون ١٢ .

وبعد أكثر من ثلاثين سنة ، قبل الكشف عن التاريخ بالكترون الشبح كان الأخطر الخاص - بالتقويم التاريخي المعاصر ما قبل التاريخ الأوروبي مدعيا ولغويا . واعتمد الناس على ما كتبه جوردون شيلد (13) Gordon Childe عام ١٩٢٥ . وأعيد طبع كتابه ست مرات حتى عام ١٩٥٧ وذكر شيلد في آخر طبعه لكتابه هذا أهمية التاريخ بالكترون الشبح . وأشار شيلد إلى أن كرون ١٤ الشبح اعطى الأسس للشرق الأوسط على أوروبا في الزراعة والتملح . وكان البدء السائد في ذلك الوقت هو ما اصطلح على تسميته بهذا الانتشار DIFFUSIONISM كما أشار سفر التكوين إلى أسس شرقية البحر المتوسط . وسمى الأمريكي الفرنسي جوزيف (14) شيلد JOSEPH DE CHELETT إلى أن مجموعة الآثار الضخمة في لوس ميلارس LOS MILLARES وALCALA وMAES HOWE في اسكتلندا اصناف بأسبانيا ، ولي نورجراي NEW GRANGE بآيرلندا وويليس هاو MAES HOWE في اسكتلندا اصناف ميكينة مباشرة THOLOI وإذا كان كثير من علماء ما قبل التاريخ لا يؤيدون تماما نظرية الأمريكي الفرنسي جوزيف شيلد ، إلا أنه يوجد فئة من العلماء الذين لا يوافقون على رأي شيلد الذي يقول بأن نشأة الفنون في شرق البحر المتوسط .

وإذا ما نظرنا إلى أن يكون الشرق هو صاحب السيل - على الامكان بناء التقويم التاريخي المعاصر في المجر . وإذا لم يقلل أحد بنظريات الانتشار الجديد والتي تشير إلى انتقال الحضارة من وادي النيل إلى مراكز جديدة حتى وسط أمريكا ، المعاصر لها تاريخ مدعم بالوثائق العديدة ، وتكون التقويم المثل المصري من ٣٢٥ يوما ، ولم يقبله المصريون يوما في السنة الرابعة لتصبح لتاريخهم كما جعل الآن لتصبح السنة الميلادية الحالية ، وقد تبين مما سبق أن اقترابا إليه أن السنة الحالية تشمل كل أربع سنوات أكثر قليلا من يوم . وكما انقضى تقويم السنة هو كل الفصول فتكامل دورها تقريبا كل ١٤٠ سنة .

ويعتمد التقويم المصري كما سبق أن ذكرنا على بروج نجم الكلبة DOG STAR لوسيريس الذي يظهر في ١٩ يولييه من كل عام . ولوحظ أن الفيلسوف يبدأ في هذا التاريخ ومن حسن الحظ أن الكتاب سنسوريس ذكر أن ظهور نجم الكلبة يتفق مع بداية السنة المصرية الحالية في عام ١٢٢٩ م . ومن هذا التاريخ المحدد ، يمكن معرفة بداية دورة هذا النجم وعلى هذا الأساس ، يمكن تقدير دورات هذا النجم عبر التاريخ المصري القديم : ١٢٢١ ، ١٢٨١ ، ١٣١١ م . على وجه الخصوص . وهذا التاريخ القمري . لأن طول السنة المصرية التي تعتمد على دورة نجم الكلبة ( يسمى أيضا شمسي البداية ) تختلف اختلافا بسيطاً عن السنة البرهوجارية الحالية ( نسبة إلى البابا جريغوريوس ) وعلى هذا ، فالتاريخ الصحيح يصبح كما يلي : ١٣١٤ ، ١٢٧٠ ، ١٢٢٦ م . بالتوالي . ومن هنا استطاع الآخرون المصريون ، وعلى رأسهم العالم الأمريكي جيمس هنري بريستد (15) JAMES HENRY BREASTED معرفة تقدم التاريخ الصحيح معروف في العالم . وعلى هذا الأساس أعطت دورة نجم شمسي البداية الآخريين المصريون أطرافاً كثيرة للتاريخ يفتقده غيرهم من الآخريين في المجلد الآخري .

13 — V. Gordon childe, The Dawn of European Civilization (London 1925).

14 — Joseph Duchateau, Manuel d'archéologie préhistorique celte et gallo romaine (Paris 1926-31).

15 — J.H. Breasted, History of Egypt (New York 1963).

ولو ان دورة نجم الشعرى اليمانية لم يصبح هذا الدور الفلكي ، انما آرايات لها تبعها التي يعتمد عليها التاريخ المصري وقد سجلت دورة نجم الشعرى اليمانية في السنين عشر من الشهر الثامن من حكم الملك سوسره الثالث . ويقتل ان يكون هذا قد وقع عام ١٨٧٢ ق . م وعلى الاقل بين ١٨٧٦ ، ١٨٦٨ ق . م . ومن هذه النقطة يستطيع المؤرخ ان يضع التاريخ المناسب لما يقربناه او القصدان في تلك الحفود . ويردنا لورين والبطونك حاليا ويحدث لورين (١٦) بالخطأ وفكر راما بعام ١٥٠٠ ق . م تقريبا ، استعملت باسماء اكثر من لشعنا ملك . الفلك . فلم انما مايقرون (١٧) في القرن الثالث قبل الميلاد تاريخا للترك مصر ومن لم . فقد كان الثلاثين المصريين اطار التاريخ عهد السنوات الثلاثة عام ٢٠٠٠ ق . م لا يتجاوز الخطأ فيه ٢٠ سنة . وانما ما وصلنا في عام ٢٠٠٠ ق . م لا يتجاوز الخطأ فيها . ولكن مع هذا كله فالخلافات من عصر مؤلفنا ومعالجة الاستشهاد بها من الحفريات الجارية .

ويذكر بالشارح ان المظهر الاخير للمعبد في STONEHENGE متصلة بحضارة ويسكس WESSEX والتي يُعثر أنها بدأت في الشمال إنجلترا حوالي عام ٢٥٠٠ ق . م بدأ يكشف عن مواقع السكنى لاجل الحضارة ويسكس . ولكن الروايات الشعبية التي تقدم الحفريات من ويسكس قدمت العديد من الوثائق مما يؤسس بحجربة تشبه الى حد ما القلاوس المزدوجة المبوية ويظهر أكثر من التاكليد يشبه لهذا ذلك الذي يستلزم انه اسطورة من مصر وخرج من الكهنة ( وهي عبارة عن لوحات صغيرة من الكهنة من مختلفه مصرية عرصيا من يمكن وضع خطوط فيها لاستخدام كمنظور ) يشبه ذلك الذي عثر عليه في القنار البوابة الملكية انا في نفس حضارة Stonehenge نفسها فقد لبست في دراسة اجريت عام ١٩٥٢ ظهر صلات بينا بين الحضارة الملكية . كما استدل على ذلك العام ان يقوم الاثري البريطاني الكينسون R. C. ATKINSON بتفسير بعض الصور الفلكية (١٨) في الحضارة حينما لاحظ عددا من المبعوثات من عصر ما قبل التاريخ تحت هذه الصور كانت الكتب في تلك الزمان (١٩) : اعم هذه الصور كانت في هذا المظهر صمما تظهر طريقة الى استقل واربع راس قلاوس صورها القامحة الى اعلى . والاصالة الى ذلك . يوجد عدد آخر من راس قلاوس اقل في القطع : وكانت هذه الحفريات مبرورة في اليونان حوالي عام ١٤٠٠ ق . م وكما اشار كريستوفر O.G.S. Crauford الناشر البريطاني لجملة آثار Journal Antiquity والنتيجة التي لا يمكن ان ننسها ان انكسرت كانوا موجودين حينما يقع مرصد Stonehenge لذلك لاخير .

والد التاريخ الأول بالكريون الشيخ صمما طريقة القوم التاريخي صليبا الفلكي . لم في عام ١٩٥٦ وصلت لتواريخ اقل مستوى انما قبل القطر من حفر جبرام JERICHO بفلسطين والتي سجلت اسرارها . صبرا عام في الكتاب المقدس بصفحات ليراق ويضع JOSHUN وقد بين التاريخ بكريون ١٦ الشيخ ما قبل القطر من العصر الحجري الحديث ٦٢٥٠ براما او نقصان ٢٠٠ سنة و ٥٥٥٠ براما او نقصان ٢٠٠ سنة في ق . م ومن قبل . ظهر التاريخ بالكريون الشيخ السيل من ذلك . حوالي عام ٥٠٠٠ قبل . م قامت مجتمعات العصر الحجري الحديث مدينة هناك . سلطت ما يقرب من ٤ الى ٦٠ الف BC (تأسيس الحضاري اعلم من هناك ) وكانت جماعة يسود من الحفريات . وفي

16 — E. Gardner, The Royal Game of Ur, collated 1935.

17 — W.C. Woodard, Myths, in the myth series, London 1940.

ذلك الوقت ، انظر التاريخ بالكربون المشع دعشة كثير من الناس ، وحينما أرخت أسوار دور بيلتون Durring-Ton بالقرب من مرصد Stonehenge عام ١٦٥٠ ، ٢١٦٠ قبل م. وهي أكبر change إنجلترا . وكب ستونج بيتون STUART PIGGOTT أسقط الأثر في صحيفة قصيرة في مجلة الأثر Antiquity في صيف عام ١٩٤٩ ١٩٥٠ ) ان هذا التاريخ غير مطويع من الوجهة الأثرية "This date is archaeologically unacceptable" وأصل رأيه : ان ان التاريخ التاريخي يعتمد على الخطأ الذي يظهر متسببا بأحكام مع أسوار دور بيلتون وهو خطية تاريخية مشهورة ألف سنة على وجه القريب . ومن هنا ، لا يمكن لجعل التاريخ بالخطأ .

لقد أصبح التاريخ الخطأ عليه لعصر ما قبل التاريخ الأوربي حديث جدا ، ولكن ارجاع التاريخ المستوطنات الزراعية في البلدان ان الرعاة ، بذلك الزراعة في أوروبا قبل هذا التاريخ ولم يكن أحد يظن ذلك . ومن ناحية أخرى ، ظل التاريخ كل من وادي النيل وبلاد ما بين النهرين معطولا ومفتقا عليه . وقد تطورت بعض الخلافات العلمية ، فحدث العلماء ان التشكك في التقديرات التي LIBBY وان تحتويات الكربون المشع في البشر التي مستمرة منذ حصول ما قبل التاريخ : وهذا التطور هو الذي بنى على أساس طريقة في التاريخ : ولكن هذه الخلافات العلمية ، تلك التي تحدث عنها العالم الألماني في فرنسا H.L. De VRIES والذي أشار إليها في عام ١٩٤٥ ضمن بين دراسات الأثرية ، لاحظ ان الخطأ ان الخطأ تاريخ بأحكام من القرن السابع عشر بعد الميلاد يقع مستواه في الكربون المشع حوالي 2٩ قبل ما كان . منتظرا والاصحاح ان ذلك ، يظهر انهم الذين في كربون ١ في الألف لعصر ما قبل الميلاد بها نسبة اختلاف الخطأ النسبية القديمة من المصدر السابق لـ ١٠-٢٠ في ١٠٠٠ نسبة مئوية من كربون ٢٩ والنتيجة انما استخدمت من التاريخ الحالي لما من طريق العلوم الحديثة .

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

لقد انسى المصدر الذي غير صحيح . ان أثرت هذا مراحل على مستوى كربون ١٤ . وبسط هذه العوامل ، عبر الشمس ، فالمعرة النسبية العلمية مشهورة لكاتب الشمس Sverre في اسمن العناصر الواقعة للشمس الشمسي . فحينما نقل لكاتب الشمس ، يوزن كربون ١٤ . ولكن الصورة النسبية العلمية مشهورة : ظاهرة طبيعية جديدة . فقد لاحظ انما النشاط الشمسي في الفترة بين عام ١٦٦٤ و١٧١٥ وانقل على هذه الفترة بالإنجليزية Maunder Minimum نسبة ان العالم البريطاني مؤلف E.W. MAUNDER الذي عرفها منذ اكثر من ٥٠ سنة مضت . وهذه الفترة تفل مع فترة السهوبات العليا للكربون المشع . ونحن نعلم ، الارتباط بين الكربون المشع وطول الجلفية الشمسية للأرض . والنتيجة انما أزمة مناخية عند ان مسافة الفروع بين ١٤٠ قبل ٥٠٠ قبل م. ، وفي معظم إحد في هذه الأزمات يظل من لوبيا بسبب مقلوبه للأزمة الكونية . وفي مثل تلك الأوقات تدخل تيارات استوائية على في بحر الأرض ويتكون كربون مشع آخر . وتبين ان التاريخ بالكربون المشع نشر مشاكل أكثر تعقيدا من ذلك الذي سلفه ليبي . ومن هنا ، عمل علم الاشجار Dendrochronology على تصحيح الوقت .

وفي الواقع ، ان الأساس الذي بنى عليها علم الاشجار بسيط فحينما تأخذ شجرة في السن ، تكون خط الخلفه الخارجية الثانية متوازنة مع الجذر ، كما يكون عصر تحتوي الكربون المشع في الخلفه الثانية من الداخل سنة ، وتستمر الخلف على هذا التوالى حتى وسط الشجرة ، وعلى هذا نستطيع اني شجرة عمرة ان تسجل أجيال كربون ١٤ عبر فروع

حدة . وإن الأشجار الأولى التي استخدمت في جمع هذه المعلومات كانت *Grant Sequoias* ، وهي الشجر لينة وطويلة وجدت في كاليفورنيا بالولايات المتحدة الأمريكية ولكن في العشر سنوات الأخيرة الفكر العلية من أعتق ما يمكن في شجر الأرز - *Pinus Aristata* الذي ينمو في المرتفعات المعروفة تحت اسم *White Mountains* في شرقي وسط كاليفورنيا . على ارتفاعات تتراوح من ٩ آلاف قدم إلى ١١ ألف قدم . وعصرت بعض هذه الأشجار أكثر من ٤ آلاف سنة وحتى بعد أن ماتت هذه الأشجار فإن خشبها الحلقاء السوداء تقوم كمنحدر . واعتبرت حلقاتها الناعية الشفافة كزينة عتيقة متداينة ويمكن تصحيح التاريخ بالكربون المشع لعلولة الحقائق التي توضح التدرج الرسوم اليدوية المرتكز على هذه المعلومات . وعلى هذا . فلهذا لتاريخ رمز قديم الحرفين BC وهي تعني التاريخ الغير صحيحة لا هو قبل ميلاد المسيح . والرمز BC وهي تعني التاريخ الصحيحة أو التي اعتبرت على التقويم التاريخي . والرمز BP وهي تعني التاريخ الغير صحيحة التي اعتبرت على الكربون المشع قبل الآن . مثل تلك التي اعتبرت عام ١٩٥٠ ، والرمز BP وهي تعني التاريخ الصحيحة . واعتبرت هذه الطريقة على الافتراض الذي سجلت تقليد الكربون المشع من شجر الصنوبر . ولكن تطرقه في جميع أنحاء العالم . وهذا الافتراض نفسه لا يمكن اعتباره بولاً لشدة كمالاً . وإن الطريقة التي ولدت من شجر الصنوبر سوف تمتد مع عقيدة أخرى من شجر البوط الموجودة في مستطع لورندي . ولقد تمتد من البوط المتحضر من صقل القلوب وإطار في الآبار القديمة لغير الرين وغيره وبسر بقلها . قبل اعتبرت عتبات من شجر معمر في إفريقيا وآسيا على ولكن الحلقها تلك النتائج ؟

## ARCHIVE

وليس من شك أنه سوف توجد مراجعة في المستقبل على الكاربون المشع أيضاً من القرن الجديد ، خصوصاً من الأتريون الذين يستخدمون في التاريخ على المغناطيسية الأرضية فوجدت تسببهم « الأتريون المغناطيسيون » - *Archeo-Magnetic* ، وتلك الذين يستخدمون على التاريخ بالحرارة القديمة . والذين يمكن تسببهم بأصحاب الحرارة القديمة *Theroluminescent* ويحدد التاريخ الأول على التغيرات المغناطيسية في الأرض ويحدد الثاني على القياس الذي يبحث من الضوء المرئي لقطعة من الفخار حررت وسطحت وبسخت . والأقدم في *Artifact* (شكل مبسط من الفن البدائي) هي التي سوف تصدر نموذجاً غير .

والنتيجة البشارة هي إمكان التوفيق بين القياس والتاريخ بالكربون المشع عبر علم الأستجاريون التقويم التاريخي للدولة القديمة في تاريخ مصر القديمة . وأما أنه في السنوات التي تلت عام ١٩٠٠ م تقل أسباب الشك . ويعرف هوجس ملك كرن *Hugh Mc Kervell* الذي يعمل بالمعهد الوطني للأثر - بالمتحف *National Museum of Antiquities of Scotland* . إن التاريخ الذي ليس بأكبر من ١١ من عصر حاضري لتحتل البيت . مشوا في ذلك أن بحث توليف في الفترة عام ١٩٧٤ عن التاريخ بالكربون المشع في الرمة قام بأخبارها من آلاف الثاني قبل الميلاد BC . عدم تكافؤ إجمالي بالحصى بحلقة الشجرة *Total incompatibility with the tree-ring* ١٩٧٥ ومنها كان الوضع . فقد قلقت التاريخ بين عام ٣١٠٠ ، ٣٢٠٠ ق م .

وعلى كل ، كانت النتائج عن عصر ما قبل التاريخ في الحضارة الأوروبية معظمها غامض . لقد وضع من التاريخ

بالتكديرون المشع ان التكوين السليم به عن جعل بعض حبيبات جذا ، والان فكلت التواريخ القديمة Caberated dates التعريف الى الوراء . ولم الاعتقاد الان ان يكون يقاس وهذا في مقال السابق ذكره ان ان نول-مظهر لبدء في مرصد stonehenge مصادر للاسرة الثالثة المصرية . حينما تم بناء نول هرم وهو تقدم الفرج السلكة زوسر ، وكذلك للاسرة التالية السومرية . وهي الفترة التي القيت فيها القوي الملكية والتي اكتشفها ليونارد ولي Leonard Woolley ويقول ايضا ، انه لابد ان نوضح المعابد القديمة في جزيرة مالطة والقامية بخصر Cgantija وTarpion من الالف الثالث قبل الميلاد . وان المخططين من مصر ما قبل التاريخ انشأوا هذه المنشآت التي لابد ان تكون لها هدف ديني ، قد يدعى البناء قبل القامة لمرحلات مصر ، ولعل العصور كريت بعدة طريقة .

ويقول ايضا ، لابد ان نفكر ان القابر الضخمة الأوروبية القويحت حذر مدة اسير من تلك التي قدمت لها . وقد كتب كوين دانيال Clyn Daniel في ملحق نشرته بجمعية Megalithic Builders : بعد الحقيقة الأولى الخاصة بالتكديرون المشع ، (Harmon daworth 1954) : من الالف والآن وبعد نتائج القياس التفرحي بين ان بناء القابر الكبير : Megalithic builders بدأوا العمل فيها في الالف الخامس قبل الميلاد واستخدم البعض في البقاع بعدة سايعة لا تقي يقصرون الكثير من الناس ، وقد أصبح من غير الممكن الاعتقاد بان صناديق المعادن الثقيلة من آسيا الى أوروبا . ويقول : انما انما يقصص هذا حشر طوبى في البقاع واستكشفا ، فما لعب اليه بعض الناس من احتمال وجود صلة بين حضارة وينيسيس Wessex وبعض نهر غرب من الجبال . ويعتقد البعض ان القابل بالمشيئة انما صممت الجبال حكم لنيل جبال . وبمراجعة فكرة انتشار الحضارة من شمالي البحر المتوسط الى منطقة من التواريخ بالتكديرون المشع الجبل حضارها uncalibrated radiocarbon dates والان اجابات هذه النظرية لهذا : (اول هذا لا نستطيع ان نقرأ يقول كذا) اعتبار شمالي البحر المتوسط مهد الفكرة الأوروبية . انما أصبح ان انسان ما قبل التاريخ الذي يقام في غرب أوروبا قام مشكاة الضخمة قبل انسان شمالي البحر المتوسط .<sup>(١٢)</sup>

ان المخططين الجديدة لابد انما تؤدي الى نظريات جديدة . فاما كان العصر الحجري . الحديث والعصر البرونزي في يقينا من الشرق انما يتقدم من وهو عصر ما قبل التاريخ السابقين فلابد ان هذا تقدم محليا . ويعتقد ان الآكرين قد بدأوا تكروا بالصعوبات الفنية التي كانت بعد الفترات الضخمة the beuge وهرات الكهوف في أوروبا . استطاع انسان ما قبل التاريخ ان يطلب حل هذه الصعوبات دون ان يستمر الفن من أي مكان آخر .

والسؤال الآن : كيف استطاع المجتمع ان يقوم بناء تلك المنشآت في أوروبا ؟ قام كواين واغرو السابق الانشودة اليه في بداية هذا البحث بنشر كتاب عن التكديرون المشع . وليس من شك ان ما نشره واغرو محاولة فنية لانتصاخص التاريخ المشرج بأسلوب جديد . فقد فكر في وجود مصنع كبير نظم في مالكة Chieftdom حيث قامت كل ملكة chieftdom بناء منشأها بالانفاس مع المجموعات الأخرى . وهو نموذج لذلك الذي نراه في إسرائيل Easter Island في العصور التاريخية وفي قراب حقلية أخرى . ان من الواجب على الباحث الذي يرغب في فهم المجتمع الكبير

12 — J. A. S. Evans, *ibid* p. 82.

13 — Colin Renfrew, *Before Civilisation : The Neolithic Revolution and Prehistoric Europe* (London 1973).

أولها عليه أنه ينظر في الآثار المتعلّقة في الحضارات الأخرى التي ظهرت فيها مثلثات مصلية مماثلة لها ومثلها بطريقة  
أخرى منصوبة تلك التي ظهرت في مراكز الحضارات في شرقي البحر المتوسط .

ومن خلال تلك الدراسة ، يبدو واضحاً أن السكان تلك العصر الذي قام هذه التثنيات المصنوعة megalithic  
man كان لديه منطقة محكمة التي ما يتصوره الإنسان . فقد نشر العالِم الأمريكي جيرالد هوكينز Gerald  
Hawkins ، ومن ثم أصبح كتاباً (٢٠٠) أعلن فيه أن Stonehenge ليست لتكون مرصداً في عصر ما قبل  
التاريخ . ونشر النظرية إلى التوصل ، لكن عليه ما قبل التاريخ أن يتحسّسوا لهذه الفكرة ولم يوافق ألكسون (٢١)  
R.J.C. Atkinson على ما جاء في كتاب هوكينز في استعراضه للكتاب في هذا Antiquity تحت عنوان  
moonshine on Stonehenge .

وفي سنة ذلك الجدل ، كان ألكسون نوع (٢٢) Alexander Thom ، جامعة إدنبره Edinburgh يقدم  
بمجلس الآثار القديمة ونشر أول دراساته عام ١٩٦٧ وقد بنيت على مسح للمثلثات الثلاث موقع بواسطة طيوس الأجداد  
وشرط Theodolite and tape . وظهر له دراسة ثانية نشرت عام ١٩٦٩ عن المراسد القمرية الكبيرة . ثم ألقى  
ألكسون من بريطانيا إلى فرنسا وفي هذه مقالات نشرت في هذا تاريخ الملك Journal of the History of  
Astronomy إنزال اليات إن كارك Carnac Menhirs . أيضاً مرصداً قمرية بنيت لجمهوره عظيم الأبحاث  
المصنوعة .

## ARCHIVE

### الخلاصة :

وبناءً على هذه النظريات الخاصة بذلك أثر غير قليل ، فإن الفرضية الخاصة بعصر ما قبل التاريخ الأوروبي  
تطورت نظراً لوجهها . ولعل أن يترك الباحث فكرة انتشار الحضارات من مكان إلى آخر ، لأنه أن تشير إلى أن حقيقة  
فكرة الانتشار ليست من لغة قديمة . ومع ذلك لا زال تشابه حوز الكهوف التي عثر عليه في القامير البادية التركيبية بالحفر  
التي عثر عليه في حطاب وميكسي Wexen يشير إلى وجود بعض التوافق بين الحضارتين ، وأن الحوز المصنوع  
المصنوع من القامير من بريطانيا والذي دفع رائد الآثار البريطاني أيفانس SIR ARTHUR EVANS القول  
بأنها مصرية الأصل ، إنما عمل أنها صناعة محلية . ولكن تركيبها التركيبية لا زال يظهر عليه أنه يشبه كثيراً الصناعة  
القمرية . وليس من الضروري أن تكون قد وصلت بريطانيا على ظهر سفينة ميكينة . فما زال يوجد أثر من بعض  
فصيل من التفكير في النظرية المحلية التي تدّعي أن الهندس المصري في الحفنة الأخيرة المصنوعة في Stonehenge  
Stonehenge (III) إن ميكينة . والأول ، فإن أن التاريخ بالكرتون للمنج الفرج Calibrated radiocarbon  
Don بحفنة تاريخ Stonehenge III - ٢٦٠٠ - ١٩٠٠ في . م ولابد من ترك هذه النظرية الآن . وعلى أية حال ،  
فإن الاتصال المصري والقبلي بين شرقي البحر المتوسط وعصر ما قبل التاريخ لابد أن يوضح في الحفنة .

20 — Gerald Hawkins stonehenge (Oxford, London 1964).

21 — R.J.C. Atkinson, stonehenge (Harmondsworth) 1968.

٢٢ . وقد أخرج ألكسون أولاً الفرضية أن السجلات عصر ما قبل التاريخ في أوروبا استلزام دراسة الآثار والدراسات التي لا بد من ذلك .

Alexander Thom, Megalithic sites in Britain (Oxford 1967), Megalithic lunar observatories.

وفي نفس الوقت ، من المستحسن ان تعيد حفرة التوزيع بالكرتون المشع :

أولاً : ان حفره داخل التوزيع لم يجد عند التفتيش من قانون الكسارات الأربعة التي تصاحب توزيع الكرتون  
11 كحفرة مغطاة . وفي الحقيقة ان تاريخها بعيدا مثلا التير اليه 1300 - 800 بعد فقط من 750 من فرصة ولغزها بين  
عام 1900 و 1800 ق.م .

ثانياً : ان التوزيع فقط لازال مغطى مثل النبة التي تنسب لها ، فسوف يوزع القسم البشري الذي حفر عليه في  
الحالات مواقع حفر من الوقت الذي تفتحت فيه الشجرة وليس من التوزيع ما حدث من حفر في المنطقة . بالإضافة الى  
ذلك ، فلا بد ان الحلقة الخارجية للشجرة في لوزان قام مع جو الانتعاش الكربوني الخاص بالية التي تفتحت فيها  
الشجرة . وعلى هذا فمن قديم التوزيع المتقدمة التي بنيت على طريقة التوزيع بالكرتون المشع . وانما ان  
تفتيح بعد التوزيع لتقنيات كرون 18 الجوزة . ومن حسن الحظ اننا اصبحنا لا نبحث فقط على الكرتون المشع . فلي  
المستقبل سوف يساعدنا التوزيع بالحرارة للفتية THERMOLUMINESCENT التي مراعاة الطبقات التي  
يوجد فيها فطر . وبدأ الآن نطرح لهم القوة الكافية في التوزيع المتقدمة الأربعة - ARCHAEOBOMAGNE  
TTC Techniques ومن المستحسن ، ان نعرض الحكم على هذه الأمور حاليا .

ثالثاً : ان التوزيع بالكرتون المشع هو نظرياً التوزيع بالكرتون المشع ، فلي تستطيع القول  
طبعاً لا يجد من أبحاث في هذا الشأن اننا نجد حفرة لا يمكن التوزيع بالكرتون المشع ، ان كل من يفكر في  
البحث عن عهد آخر للمحفرة ليصل على العهد القديم لابد ان يضع في الاعتبار عهد آخر قبل ان يقرر ما اذا كان هذا  
الآلاف صحيحاً أم لا ، وما حل عليه في رومانيا وسبق التفتيش عنه لا يمكن لاكتشاف هذه كلها ، والذي يمكن تصوره  
حدث في عصر ما قبل التاريخ انه كان يوجد قرات القطاع في كل حفرة من الحفريات حتى ان لها منها لواقف من  
التصايف بالآخر . فلي تستطيع ان تقرر كل ما تصوره البعض وان لم يكن مذهب موجود على حرة القطر من مؤشرات تشير الى  
العهد من باقي التيل والرافقين الى اربعة حفرة على تلك الدراسات التي حاولت في طور التجربة .

رابعاً : وبما انهم البعض من المؤيدين لتلك الدراسات اننا نتعجب الشرفاء الحفارة ، انما حاولت جاهدة من  
حفره التوزيع القديم والأكثر من الأوربيين والأمريكيين والمهم من التفتيش بطرق ان في منطقة نظرية الحجاب والقبول  
ولم من حفرة من المناطق . ان حفرة شرقية البحر المتوسط القديمة حفرة قوة التوزيع الذي اهتمت على  
تقنيات تاريخية بنيت على الطرق في أفلات السد . كما ان حفرة التوزيع في أي من مراكز الحفرة في الشرق القديم على  
مدونه تورينو وبقوات الفوق في حفرة الرافقين لا يمكن التفتيش فيها . كذلك ما سجد الحفارة في سور وانه ونسور  
وبابل وعصر ورافد الحفرة وكريت من أصل في حفرها من روافقهم لا يفرق اليها التفتيش . ان جانب التفتيش الزاخرة في  
كل هذه الحفريات والاستمرارية التي التفتيش بدأ رقم مروي الحفر وقرات القطاع الا انه كما هو المبين على أي من  
تلك الحفريات يقوم اصحابها منها بعناية وتعود الحفرة الى سورما والتحكم . لقد توخيت المؤيدين في حفرة الشرق  
الأسس القديم . في التواهي الاجتماعية والفنية والعسكرية والسياسية والأدبية حتى اصبحنا نحقق مع الزمن .



خاصة : لقد هزمت المنشآت الضخمة في الشرق الأدنى القديم أعين الكتاب اليونان فحفظوا منها عجائب الدنيا السبع<sup>(١٧)</sup> Les Sept Merveilles du Monde .

- ١ - قبر موسى Tombes de Mausole في هاليكارناسس Halicarnasse بأسيا الصغرى .
- ٢ - هرم خوفو بالجيزة .
- ٣ - قنار الإسكندرية .
- ٤ - كنان فسطاط بحيرة ديمس .
- ٥ - الخدائق المعلقة لسميراميس بابل .
- ٦ - قنار جوبيتر JUPITER في أولمبيا OLYMPIE .
- ٧ - معبد الآلهة ديانا DIANE في إفيوس EPHÈSE على شاطئ بحر إيجة في ليونيا .

وقد صنعت جميع هذه المنشآت ماعدا هرم خوفو ليصبح ماثلاً على قوة الهندسة المعمارية في مصر القديمة . هذا البناء الذي يبر عليه الغرب وكثيراً عنه الكثير من المؤلفات . ويؤكد الكثير من المصنفين هذا الأمر أن بعض بعض الحضارات ، فتنكر المصنف أنه لو تمكن لقطع حجارة الهرم ( بلغت تقريباً ٢,٥٠٠,٠٠٠ حجاراً مكعباً ) أن يقطع مصفراً لبلغ طولها ثلثي طول قطر الكرة الأرضية .

سأفحص : أن الكشف عن ثلاث لوحات في تهرات بابل ورومانيا والهندية على الترتيب كترج كراسية الانتشار لل  
فلكل . وعلى الترتيب منها كترج إنشيد ما علقه السومريون ، واستخدام التاريخ الخلفيات المتعلقة بالكربون المشع ١٤ بالآلاف  
المعاصرة قبل الميلاد . دفع بعض الشكرين أنال ورنالد شيرل أن الخرافات استخدام أن يكون مركز الثقيلة الانشائية الأولى  
وسط الدنوب .

أن الكشف عن هذين الأثرين الصغرى لا يمكن حتى لو منح التاريخ بالكربون المشع ١٤ بعد هذا الذي رأينا  
من التشكك في نتائج الكربون المشع ١٤ اعتبار حوض الدنوب الأوسط مركز الإشعاع للغات العظمى . هذا ، وقد تمت  
من قبل بحراسة موضوع العلاقات بين لغات الشرق الأدنى القديم وأصل لغات العالم<sup>(١٨)</sup> .

صنف علماء اللغات الانشائية اللغات جميعها إلى ثلاثة صنف :

- ١ - اللغات المنزلة ISOLANTES أو الغير منصرفة MONOSYLLABIQUES .
  - ٢ - اللغات اللاصقة أو الوصيلة AGGLUTINANTES OU SYNTHETIQUES .
  - ٣ - اللغات المنصرفة أو التحليلية FLEXIONNELLES OU ANALYTIQUES .
- وليت أن الترتيب والصنف يوجد في جميع لغات الانشائية .

(١٧) — NOLINAE Paul Larousse Dictionnaire petite sous la direction de Claude Augé et Jean Augé Paris (1949), 1138.

(١٨) — عبد الحليم محمد العبدى : مقارنت دراسة في العلاقات بين لغات الشرق الأدنى القديم ، هذا هو فصل «الكربون المشع» الفصل الثاني ، ص ٢٢٧ .  
العبدى الحليم ، ص ٢٢٧ من ١٠٠ : إلى ص ١١٧ .

كما قسم حاكبي مؤلف اللغات الأساسية إلى ثلاث فئات : اللغات الهندية الآرية ، اللغات الهندية السامية ، اللغات الطورانية .

ولمشرت إلى انتشار اللغة وأسبابه ، مع مراعاة أن لغة الكتابة في تطورها تسلك طريقة خاصة غير لغة التحدث . كما أن اللغة العصرية تختلف باختلاف علوم الأدب والعلوم ، كذلك اللهجات .

وليس في وضع أي عالم من علماء اللغة أو التاريخ أن يحدد الساعة التي ولدت فيها لغة من اللغات ، وعلى رأس من يلقى بوجود شبه بين السامية والهندية الآرية هيرمان مولر H. MOLLER وقد يلقى بوجود أسرة لغوية واحدة .

لقد كان شرفنا المجدد لهذا المصطلح كلها ومن بين اللغات ، فقد ظهر في مصر القديمة وفي جنوب بلاد ما بين النهرين في الألف الرابع قبل الميلاد الكتابة من الكرم من حفر وطين وظهرت تصويرية ، وانتشرت الكتابة التصويرية ideographic ، والتي يمكن التعبير عنها بأنها وانتشرت في آسيا من عيلام إلى كبادوكس ، ومن أرمينيا إلى مصر وعرفت في كل الشعوب ولابد أنها عبرت البسطور فوصلت إلى وسط الشام حيث تلك اللوحات التي كشفت عنها في نازareth . وكانت تكون من رسوم خيطية أو تصويرية إلى روح الآلهة ( انظر شكل ١٥ ) على ذلك الذي كان يحدث في بعض الأعراس في رسم الكتاب في بعض الحيوانات كالدالة عليها ( انظر شكل ١٥ ) على ذلك الذي كان يحدث في بعض الأعراس في الحفريات المصرية القديمة ( واستخدام الكتاب السومريون بعض العلاقات الزمنية : مثلاً قصة بعورها على شكل على الاتحاح والوضع ( شكل ٢٠ ) ) . لقد حدث في تلك العلاقات المتعددة ( وظهر بالذات أن الفروغرافية المصرية لم تظهر فيها علامات المصرية حتى آخر الحفريات المصرية أما الفروغرافية المصرية فظهرت أحياناً في الحفريات المصرية ) ثم تطورت العلامات التصويرية في الكتابة السومرية إلى خطوط مستديرة مخرطة ومستعرضة ومائلة ( على ذلك الذي تلاحظ على الفروغرات الرومانية ) وهكذا أصبحت الكتابة السومرية هي لغة الآشوريين والبابليين .

وعرفت الفروغرات على الساحل السوري عدة فئات كتابية كانت تستخدم للتعبير عن أدنى لغات مختلفة هي : السومرية ، الأكادية ، البابلية ، الحورية ، الحثية ، الآرامية ، المصرية ، الحثية الفروغرافية : كما صار في الفروغرات على أول أجيال عرفت في العالم مكتوبة بالخط المسطري على ورق فخاري محفور حالياً بالخط الوطني ( شكل ٦ ) ( وأصل العبري القديم من الفينيقي وكذلك العبري الحديث يسمى بالعبري للترجم والمحدث الفينيقيون في المستعمرات الفينيقية حتى شمال أفريقيا بالفينيقية .

واعتقد أن جميع اللغات التي تحدثها الإنسان منذ التصور السحيقة حتى الآن نشأت من أصل واحد ، ثم طرأ الاختلاف على تلك اللغات منذ القدم ، منذ أن عرف الإنسان الكتابة على الرقاع الطيني في العراق القديم فاستخدم لغة تشبه الآشوريين ونقلت على الحجر في مصر القديمة ، أو كتب بالدهاء على ورق البردي في مصر أو فينيقية .

وأخيراً ، ما علاقة اللغات السامية باللغة المصرية القديمة ؟ ليس من شك في وجود تشابه كبير ، كما أن خطورة واعني التمثل سارت في وقت واحد مع خطورة بلاد الرافدين منذ الألف الرابعة قبل الميلاد .

لقد انتهت من دراستي لأصل لغات العالم ، إلى أن الشرق الأدنى القديم كان مهداً للغات التي انتشرت في العالم

والأدلة على ذلك كثيرة كما هو واضح في البحث الذي نشرت فيه . وإن التلة الثقافية القبطية . وقد رأت أجديدها من الكتابات السينائية القبطية والرومانية كانت حلقة الوصل بين الثقافتين الحديثة . العربية واللاتينية .

سابعاً : وسبباً قليل من التطليل فكرة انتشار الحضارة من الشرق إلى الغرب ، وتغير انتشارها من الشرق إلى الشرق . لو أن الفكرة الصحيحة أو المشتقة الصغرى في غرب أوروبا وانتشرت أحياء تشكلت ثقافتها دون الاختصاص على حضارة الشرق فهو غريب من الخيال ثم ما الذي قلته أوروبا حضارة الشرق في حضور الثقافة حتى يمكننا اعتبار غربي أوروبا بهذا الحضارات أو وسط القارتين . إن القارات بلاد ما بين النهرين والعراقين مصر ومطهرها ومطهرها وغربها وإندونيسيا والغلب المصري القديم وتاريخها حوراني والأجداد الثقافية والأساطير السورية والأدب والفن والفن والفن والفن هذه النماذج التي لا تزال جزء كبير منها في باطن شوقي البحر المتوسط غاصت على أوروبا والشرق لها طريق المعرفة . ولاتزال حضارات شرق البحر المتوسط لهم حيوة الفنون وأهل العلم في جميع أنحاء العالم . وما الحضارة التي خرجت فيها الفلاح من الحضارة المصرية وحضارة بلاد الرافدين وهو السطح العالي التي تحيط بالكل من زوايا شرق البحر المتوسط وإزاسم المداخلين والمخرجين لأكثر قليل على أحداث حضارة الشرق الأدنى القديم .

### العلاقة بين الحضارة القبطية في الشرق والأمريكيين

إن نظرية جوردن شيلد GORDON CHILDE ظهر وقد لعب دوراً هاماً في انتشار الفكرة Modified Diffusionism والتي سبقت أن تكونت بعد حين تأليف الفيلسوف الأمريكي في شرق البحر المتوسط إلى غرب أوروبا ، ومحاولة كولون ويلز و J. R. Bratton إمكانية حدوث انتقال بين الحضارات القديمة من الغرب إلى الشرق وليس العكس . وهو في هذا يؤكد فكرة انتشار الحضارة بوجه عام . إلى جانب ما اقترعه من قيام الحضارة الثقافية في كل بلد بدون الاعتماد على الأخرى وهو يقول : «أساساً في حيازة إلى اقترافه بشيء من الاختلاف إلى أن التقدم المعروف في عصر ما قبل التاريخ جاء عبر التغيرات الخارجية » .

وسبق أن ذكرت في بداية حديثي عن فكرة انتقال كتابة ما قبل التاريخ الأوروبي إن حقيقة فكرة الانتشار ليست مؤكدة تماماً ، ولكن على استطاع أن يقلل إلى ما يتصوره البعض وإن بقي ما هو موجود على غرارها من تأثير إلى الجاه من وهي النيل والرافدين إلى أوروبا اعتماداً على تلك الدراسات التي ما زالت في طور التجربة .

حينما تحدثنا قليل من سادون وشوماس ميكرن<sup>١٢٥</sup> SHARONS. and THOMAS W. MCKERN من كيفية قيام الحضارة في الأمريكتين ، اعتماداً على نظرية تطور الحضارة وانتشارها . وإن الحضارات التي قامت في الأمريكتين لابد أنها وصلت عن طريق اصحاب الحضارات القديمة التي قامت في الشرق : الشرق الأوسط ، مصر ، والهند والصين . ويحتقد كل من الكتابين بوجود صلات بين شعوب العالم الجديد القديم وشعوب العالم القديم .

125 — Sharons and Thomas W. McKern, in *Shelded Magazine*, 11 (April, 1976), 214-21, segment of World Culture past Thomas Wally Lippincott, 1971 (446-452).

حينما قام أحد المسافرين من الأوروبيين في مايو ١٦٢٠ وهو ثور هيرداهل THOR HEYERDAHL بقرابه الصنوج من البرونز، والذي كان وزن حوالي ١٥ غراما يرميها عبر المحيط الاطلنطي لقيت نظر الهنود بالفراسات من أصل سكان العالم الجديد . واعتقد بعض العلماء في إمكانية قيام رحلات بين العالم الجديد والقديم . وحاول هيرداهل ان يثبت إمكانية قيام المصريين القدماء بقرى الهادي البحار منذ عام ٢٥٠٠ ق.م وانهم وصلوا الى أمريكا بآلاف من سفين فيل كولومب COLUMBUS ولكن لم يثر في نظريه هيرداهل جواتيمالا GUATEMALA وبيرو PERU .

حاول هيرداهل القيام بقرابه البالغ من الطول حوالي ٥٠ قدما ، وحمل الحبة التي اقتدها القراصنة من قبل في صناعة السفن كما هو مرسوم على جدران المقابر المصرية . وكان مدته ٦ من البحارة . حاولوا القيام من مياه لوانطس . من الكش التي قام بالقرب منها كولومب مستعين بالرياح واليارات الموجودة عبر الاطلنطي ليصلوا الى شبه جزيرة يوكاتان Yucatan حيث كان يقطن شعبا Maya ولم يوفق هيرداهل في الوصول الى هذه بالطريقة التي يحتمل ان المصريين القدماء فعلوا بها .

قام هيرداهل بعبور المحيط الهادي، منذ حوالي ٣٠ سنة قبل رحله عبر الاطلنطي على وجهه من خشب الخشب يسمى kon-tiki ليجتاز الى الوصول الى الأمريكتين عن طريق البحر ثم قبل رحله كولومب . ولم ينتج احد حتى الآن بتفسير مقول عن كيفية قيام هيرداهل بمحاولة عبور المحيط الهادي .

نعود الى السؤال التقليدي وهو : هل قيام الحضارات القديمة في الأمريكتين كان له صلة بالمحضرارات القديمة في العالم القديم ؟ أم ان هذه الحضارات نشأت في عزلة ، او انها كانت على اتصال بالقرام المهيمنين ؟

يرجع علماء الآثار ودراسيا قيام شعوب ما قبل التاريخ بالاقبال عن طريق البحر بالأمريكتين ولذا فشاعت الحضارات في وسط وجنوب الأمريكتين . وكان أسسها قراعيها ؟ ان الانسان حيوان مبدع ، ميل الى الاختراع ليسد حاجياته ، مما تم التكيف منه في استحق نصف الكرة الأرضية في عصر ما قبل التاريخ . في امكان اختراعه مستقلا عن النصف الآخر ليزي به نفس الاحتياجات في مثل هذه الظروف وكانت هذه الأدوات خاصة بصناعة صيد الحيوان البري والذي هو الرعي أو الزراعة فهي تشمل القوس والسهل والنبط والصل ووزن ورس السهام والكتكاف والسكاكين والناجل وكانت مراعها متوفرة في الطبيعة فهي لها من الخشابة أو العظام أو العاج أو الخشب أو النحاس وهذا الرمي هو مايسمى أن الثروة اليه حينها كتب من مورجان « ان هذه الأفكار القديمة كانت أفكارا تقليدية عند تلك الحضارات البدائية ، فعملت اليها ظروف معيشتهم وبيئتهم وانما توجد في أي مكان » .

وحينما يقدم رايك الحضارة في الشرق ، نجد تشابها بين الكثير من عناصر حضارات الشرق في عصر القديرة مثل صناعة النحاس ، داحظ القوس والنبط والوصفات الطبية . أما عن اختراعات الفسيفك فهي القرب الى القروانات التي اكتشف منها في حضارة العراق القديمة منها في اختراعات مصر . كيف وصلت تلك الأفكار ؟ وهل نستطيع أن نقول انها أفكار محلية ؟ اذا جاز هذا في افادت عصر ما قبل التاريخ وانما الثقافة لاها افادت لا يحتاج الانسان



للأحطالات الدينية بها أعرافات وسبلات واقية وأربعة الشرفاء عليها سلطات قوية ، ولما كانت بتفصيلها مجموعات شديدة من العمال . وهذا زعمت مساحات شاسعة من الأراضي كانت صحراء جرداء وذلك بعد ادخال وسائل الري الحديثة والطرق المعبدة والمصنوعة المعلقة . وأن الثقافات الآرية والأعرافات المتشعبة الموزعة في جميعها وورثها الواسع الثقافات الآرية المعاصرة . وفي أمريكا الوسطى الشعوب ابتكرت تقريبا أكثر من غيرها ، وطريقة الترفيع أفضل من ترفيع اليونان ، شعوب أمريكا القربى بين النجوم والكواكب ، وأدبروا بقية الثقافات كسوء الشمس . وفي كل مكان نجد حيلة والحكمة عن معلومات لا تليق لها في الرياضيات ، في العمارة والفنك والقدسة .

ويعتقد اليوم أن قدس شعوب ما بين الأمريكتين جاءوا على لوبان من بولينيزيا POLYNESIA أو ميكرونيزيا MICRONESIA وهذه غير من حلة الأتروغليفية ( وييل إلى مناقشة إمكانية الاتصالات عن طريق الباسيفيك من المصور التي سبقت وحلها كولومب ) لم تكن جزر الباسيفيك مسكونة في الفترة القديمة من القارة الأمريكتين في أمريكا الوسطى ولكن مؤرخا . وعليه فلا يمكن أن تعتبر سكان هذه الجزر استطاعوا أن يتكلموا بالمصوغ الأولى من سكان أمريكا .

وهناك شرون وتوماس ميكرن في مقالها السابق أن العنكبوتين حاولوا البحث عن الفن الصائغ في نواة أمريكا NUCLEAR AMERICA التي عام 1667 قام أحد المسلمين وهو إسماعيل بنوني IGNATUS DONNELLY من ملاحها ببولوك التي كتب عنها في 1667 MAYAS والآثار AZTECS والحديد الآخرين في العالم الجديد جاءوا من مستعمرات من الفترة القارية العنكبوتية ولكن هذه معلومات أسطورية . بل أن الكتاب على أمت الطبع حتى اليوم . ومن الغريب أن نظرية وجنر القارة في المحيط الأطلسي هي من النظريات الأكثر شعولا . ولكن لا توجد حقا لوبانها . ويقول الجيولوجيون أنه لا توجد قارة في المحيط الأطلسي ، على الأقل ليس في الستة ملايين سنة الأخيرة .

ويشير جيمس شير شوروا<sup>١٧</sup> JAMES CHURCHWARD في أعماله لشدة الإنسان في المحيط الباسيفيكي في جزيرة من (MU) الأسطورية . وهناك غير الشواهد عن الكشف عن لوحات مقدسة في اليونان والهند وعن قارة كبيرة فقدت كان بها أكثر من ٧٤ مليون نسمة ويدعى أن هؤلاء هم الذين استعمروا العالم ، مبدئين بأمريكا الوسطى . وأن « هو » كانت لها حضارة عموما عشرين ألف سنة ضاقت مع التي حشر ألف سنة كما يقول في « انصار من النار والله VORTEX OF FIRE AND WATER » وكل ما قلده هذا المراقب غريب من الخيال .

فذلك ، النظريات التي حاول أصحابها إقناعه وجود صلة بين الدولة الأولى لأمريكا NUCLEAR AMERICA وجماعة المينيين Hittites والآتروسكان ETRUSCANS والعنكبوتات القوطية من أسلاف واسطول الأسكندر الذي فقد ، كل هذا أيضا غريب من الخيال . ويقول كل من شارون وتوماس ميكرن أن الرقي الأكثر شيوعا ، الاعتقاد بأن مجموعات كبيرة نقلت من عصر إلى العالم الجديد . ويقولون أن البيوت سميت ELLIOTT SMITH استلهم في ذلك بالعنكبوت على الذهب في أمريكا الأمريكتين ، ونظر سميت إلى الذهب كرمز

القدوس التي وجدت في مصر وبيرو . ويقول انه حينما كان يوجد الشعب ، لم يتطامن القديسون عن القناعات بعدا للقديسون عليه . ويقول الباحثون حاليا على عدم اتيان جملات من البشر بالاعتقاد كبيرة غير البعث قبل وحدة كونيوس . كما لا يمكن تأييد الرأي القائل بإمكانية هجرات غير المحيط لعل شعوب وبيرو ثقافية المتوحدين .

ولكن داعي نظرة العلم والعماد في الاتصالات العربية من العالم القديم على الرياح التي تدفع بعض السفن في البحر الشديدة والارواح ، او فرحة واحد من مليون من المكتشفين أو الملمين للحصول على الذهب من أستراليا بعيدة ، والصيد أو الأرض البكر . أن المعلومات في العالم القديم عن الرياضيات والحكمة والفلك استقر نظرا من مراحل طويلة ، ولابد أن هذا القضي يورده حضارات في عصر تاريخ العالم الجديد . وإذا صحح أن المستعمرين من أراضي بعيدة وصلوا إلى الأمريكين في سفر ولم يكونوا بأعداد كبيرة ولكن في رحلات متفرقة بطرق غريبة . هل معنى هذا أننا لا نتصور أن نجد ثقولا على الحضارات الأمريكية الوحيدة ، كذلك لمسات متفرقة ولكن واضحة من الحضارات العالم القديم .

شاهد كورتيس CORTES - كما يقول شارون - في الكتيك كلسونات متحدة ولما توحدت بعضها إليه في شكله بدأ كان موجودا عند الأمريز في عهد الإسكندر الأكبر . هل تستطيع القول بأن هذا جاء عن طريق الفضة أو أن هذا للاستطوع الفخوة أو أن هذا الأرجال ذوي الفلاس حروا المحيط للرسم على شاطئ الكتيك ؟

وفي مونتالا GUATEMALA حيث جازس أبل الكتيك ظهر أبل القديس طومس التسعة البشرية ، شاهد الأسبان التمسيد ، الأفرام ، الكفارة ، وطومس مفرقة على أهل أمريكا من المسيحيين إلى هذا المكان قبل كونيوس ؟

وفي شولولا CHOLULA بالكتيك بقايا أهرامات تشبه الزقورات في حضارة العراق القديمة . وبعض الأهرام شبيها بأهرامات مصر والكتيك هي في الواقع أقرب إلى الزقورة منها إلى الهرم . وفي الواقع أن الزقورة والبناء الموجود حاليا بالكتيك عبارة عن أهرامات ناقصة ويتكون كل واحد منها من قاعدة لعيد مزودة بسلم خارجي يصعد إلى الأسفل حتى القمة .

تشابهت فكرة الهرم أو الزقورة في شولولا مع ما جاء في الكتاب المقدس حينما حدث الطوفان : إذا جاء في الأصحاح الحادي عشر من سفر التكوين (٣٦) « وقال بعضهم لبعض هلم نبني معبداً لربنا ونسبحه ليه . فكان لهم اللبن مكان الحجر وكان لهم الخبز مكان الطين . وقالوا هلم بنا لنفسي مدينة وبرجاً رأسه بالسحاب . » فنزل الرب لينظر المدينة والبرج الشاهين كان بنو آدم يصنعونها ، لذلك جاء في القرآن الكريم في قصة فرعون ، موسى سورة طه آية (٣٦) ، وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب (٣٧) أسباب السموات فأطلع إلى الله موسى وأتى آلهة كاذبا وقالته زين لفرعون سوء حسبه وصدع السبيل وما كيد فرعون إلا في ذباب ، « فحل الغم الصليبا XELHUA في شولولا برجا مرتفعة كان يصعد أن يصل إلى السماء . أثناء ملكها جاء في الكتاب المقدس . لكن في شولولا ذكر الله حينما فرغ من البناء الصرح الآلة النار في الهرم . وتوزع لغة الشعب ، كما حدث بعد طوفان نوح : في الأصحاح الحادي عشر أيضا « وقال الرب هروا شعب واحد ولسان واحد بجمعهم » .

إن الفهرات ما بين الأمريكين ليست مطابقا لباقي شبه افهرات مصر من الناحية الهندسية . فافهرات مصر مطابق . بينما افهرات المكسيك ومعها لا تقابل معادلة ولم تستخدم كمنصطابهم .

لكن هذه الطريقة الأخيرة كانت لتعظم عام 1919 حينما تم الكشف عن حرم في بالغا PALENQUE في اليمين حاليا MAYA . وحفر فيه على حجرة تحت الأرض خاصة بالدفن ووصل اليها الاناسد عن طريق حرات صاعدة ملأها قمل المصريون القدماء في تعاقيل لصوص القمار . وتخصصت حجرة الدفن هذه لرفات الكاهن الأكبر أو الرئيس من الرؤساء . لأن القبر كان يضم أجمل أنواع من الحلي: الكريهة من البشم Gade والذهب .

وبالاضافة الى ذلك . زينت البقعة بالخرافيم . والأشجار وهدوية من الخرز . وقيل وبعده فناع من البشم على الطريقة الصينية وبحوار البقعة مية صخرة من البشم غالبا انها تقابل كيش لهم KINICH AHAU في الشمس عند حاليا بالندمية طية . وعادة بعد هذه الحفر مية طوية MAYAN لكن الوجود التي لها على وألوف حديدة معروفة أكثر في العالم القديم عنها في الحديث .

والقديرات نفسه من حبر واحد وطول . على هيئة انسان وهو يشبه التوابيت القبطية التي اقتبست من التوابيت المصرية . وفي الحجرة المجاورة المقبرة الدفن . فاحر قبل حاليا بانكاسه التقاصر في ما غالبا تقابل الطبقية البشرية بالقدم من أجل هذا السيد الذي يقابل كيش في حرجات الأسماء . وأما الحرف على سطح الشعوب في الشرق الأدنى . ولكن لم يقرره المصريون إلا في حلال واحد فقط وجدت في حفريات الأسرة الأولى في حارة مريت نيت . أما الحافة الثانية . فوجدتها في كومة بالسودان . إذ من حرجي جيلي من كبار موقلي الملك منسوسا الأول . على الطريقة القوية نفسها بالقدم حين دفنه ولكن لم يكن تلك مأكولة في مصر القمحوية .

وأما صبح هذا الذي حدث من وجود نصبيات بشرية لصاحب كبار رجال الدين أو الرؤساء وإن هذا وصل الى ما بين الأمريكين . وإن هذا الآلة القسبي الذي وجد في بالغا في الندية القديمة أيضا يحصل انه وصل الى ما بين الأمريكين من الخارج . ولذلك أساطير الأزاتك AZTEC على وجود الله له حية يقدم القرعة لرواد . هذا هو الآلهة الأيعس المعروف تحت اسم فونز الكواكب QUETZALCOATL وهو يشبه الثعبان المتجعد وقد تكبر وجوده وجدير بالذكر أن الثعبان المتجعد عرف في الندية المصرية القديمة . وكان موطن هذا الآلهة مدينة توللا TULA كما انه يشبه الآلهة المصرية إذا لمعرفه ما تعرفه عن الآلهة كما تعرف أن موك مصر القديمة وألقهم بدلاً من أن يتلقوا خليفي القسي . قاموا بخلق الندية الطبيعية ووضعوها على مستطوا . واستخلصت على الآلهة من على القوك . وكذلك قام الحكام في وسط أمريكا على ذلك . كذلك . كان لكبار موقلي الدولة في مصر القمحوية على اصطلاحية أصغر من على الآلهة والقوك . من عدم هؤلاء القصورون الذين قاموا بالنصبة ؟ ومن الغرب . أن لهم سحنة زنبية في فترة لم يظهر فيها بعد الزواج في أمريكا .



عثر الأثريون في لوس زابوتس TRES ZAPOTES بولاية فير الكويوس VERACRUZ بالمكسيك الوسطى على رؤوس أثريين ضخمة من كتلة واحدة من الحجر ارتداعها حوالي ٦ أقدام واهبطها التتر من ١٥ قدماً ، وترن أكثر من ١٠ أطنان . كما عثر على فخاخ أخرى تشبهها في كتلة Vista لها وقد قطعت من منطقة تبعد عن لوس زابوتس بحوالي عشرة أميال في جبال توكستلا Tuxtla في زمن لم نعرف فيه الصلصات . فذلك الحال في نقل الحجارة الضخمة التي بنيت بها أهرامات مصر وفي الدولة القديمة ، خصوصاً تلك التي كتبت على بياعن أسوار من حجر الجرانيت والتي خطبت بها حجرة الدفن في القرم الأكبر للملك خوفو من الألف الثالث قبل الميلاد وكانت تزين ما يقرب من أربعين طناً ، كتلت من أسوار إلى عطية الجيزة ، ثم ولعت إلى حيث هي الآن في بناء الحرم وهكذا ، أيضاً لم تكن الصلصات معروفة في مصر القديمة في ذلك الوقت الذي بنيت فيه الأهرامات المصرية .

لكن السبعة الزنكية واضحة . فقد اكتشف في حونت ألبان Monte Alban بولاية أوريسكا Oaxaca على كتلة كبيرة منحوتة استخدمت في البناء قبل الفينين بألف فطس وشقاء غليظة ووجوه مستديرة .

ولما لم يكن هناك زواج جيد دخلوا العالم الجديد قبل كولومب . فمن أين أتى هذا الجنس وليس لدى سكان القارة السوداء وسيلة من وسائل النقل عبر المحيط ~~مستطير~~ استخدموا التوجه إلى العالم الجديد هل من الممكن أن تصور وصول أحد الأرحام نتيجة حروب انحصار الله إلى ساحل أمريكا الوسطى . اعتقد هذا التصور بعد الاحتمال لأن السلاف بين أفريقيا والآسي وكثير من طوائف الإلهيات في المحيط الأطلسي تشبه الألف على أن يمر هذا المحيط أن يكون على علم تام بهذه التيارات وأن يزرع هذه العناب والمسطحات المائية على هذه القارة .

<http://ArchiveWebData.Sakhril.com>

كما يتعامل الأثريون أيضاً مع وجود وحده وأخرى متكررة وهي التوتس انتشرت في القارة وأمريكا الوسطى . فذلك رؤوس الدوائر spindle whorled التي عثر عليها في فلسطين ومصر لا يمكن الخلطها عن تلك التي وجدت في المكسيك ويورو . يوجد في يرو أثراً للسج عرقية يورانية تشبه تلك التي عثر عليها في مصر ومصر فخاخ منها على مقابر في حسن من الدولة الوسطى حوالي 19٠٠ ق . م .

عديدة هي تلك الأشياء التي عثر عليها في العالم الجديد وتشبه إلى حد كبير تلك التي وجدت في مراكز الحضارات بجنوب شرقي آسيا . فالله شاك حول Chac-Muluc الذي عرف في قرانز الهول Chac-Muluc الذي عرف في الهند وجنوب شرقي آسيا من الأيام الأولى لهذا فذلك الأهرامات المتحابة في البئر المقدس من شينن تزا Chichen Itza ويوكتان Yucatan تشبه تلك التي عثر عليها في جنوب شرقي آسيا .

والشيء المثير في هذه التشابهات العنصر في كمبوديا على القبة الخيالية المتكررة ذات Angkor vat وهي الأكثر شيهاً بين الناس من أي شيء عثر عليه في العالم القديم وكذلك الأهرامات المتحابة الكثيرة الهند التي وجدت في المعالين القديم والجديد .

مثل هذه الاختراعات ، سوف يقضي عليها وتصبح باردة وتقلية القوم لأن الأكلباء الزموجة فقد يجتهدوا وروغلتها حينما ترويح في فراقهم لا حصر لها من لسان حضارة . ومع ذلك فإن الاختراع في القرون يترى سحرا مدعيا .

ويجد مثل هذا الاختراع ليس فقط في مختلف قرون المصدين - الطلاء ، الضمام بالشار والعصر ، والتحام بالقصدير وطرق النحاس والذهب والفضة والبلاتين والفضة - حرف كل ذلك في العالم الجديد منذ مئات السنين قبل كولومب . وكذلك نجح في تلك القارة الطريق المروية بصناعة التماثيل بواسطة الصب أو ما يسمى بالفرنسية Cire perdue وبالإنجليزية Lost Wax الشمع المفقود : إذ يقوم الصانع بصبغ حديد أن يشكله بالطين ، ويضع فوقه مسحوقا من الصمغ الخشن . ويضع فوقه شمعاً ، ثم يصب فوق الجميع طينا ، ثم يترك في القعدة تحت بئرج من هذا الشمع حينما يصهر الشمع . ويقوم العامل بصب الذهب من الفتحة نفسها أو أي معدن ليحل محل الشمع . وحينما يستقر المعدن ويبرد يكسر الطاء الخارجي ثم يترك قليلا يمكن استخدامه بعد ذلك . كما يترك لنا نموذجاً من التماثيل الذي رغب عمل لنجاح منه . وأقدم من قام بصب التماثيل أولا المصريون القدماء والفينيقيون واليونانيون وجميع شعوب الشرق الأدنى القديم وكذلك الرومانيون Tolboos والأتكا Neacos ويحضر سكان بيرو Peru قوم نقل الفريد في العالم الجديد لاستخدام الذهب في قري العادي وري الأراضي للسرعة متبا في حواشيه في بعض مناطق بلاد ما بين النهرين ورومي النيل . واستخدمت الصناعات السابقة للأتكا في بيرو بحاري الذهب فوق الناطق والقنوات في الزراعة كما أن عمليات قطع الخيط من المعاصر والبناء تشبه كثيرا ما يتكرر المصريون القدماء . ووجدت هذه الأسرار بطريقة طرق معدة لتخليها على مسافات متباعدة التماثيل وشكها لتتمتع وحسب طوق الأتكا في مسافات كبيرة ، بلغت أحيانا ثلاثة آلاف من الأميال وسط جبال الأنديز Andes الشديدة الارتفاع والأودية العميقة وبها جسر معلقة . استخدمت فيها حبال من الألياف والقشر عبر قوائم وأسدة .

لغرض بيرو بلد التماثيل ، فكان للأتكا وروغهم تقوم بحكم على أجسام فلكية . ووسائلهم في ذلك لم تكن مقلدة .

استخدم الأتكا في التماسل والتسجيلات على نظام مركب من حبال مقلدة أو ما يسمى Quipos فطقت العشرات بحيط . ولذا جعل الحبال اللونية يشير إلى الأحداث الخاصة والاحتفالات والتسابيح Hanks and Chazas حبالاً من حبال خاصة تحيط بها ألوان وأهداف أو أبعاد كرمية . استخدمت في مسك الدفاتر لكل من الدائن والمدين وكتب الأتكا الحروف والكتابة .

عديدة هي النتائج في بيرو المؤرخة من العهود السابقة للأتكا والتي تشير إلى التأثيرات الشرقية وانصهرت النصوص والعلامات التي وجدت على النحاس والتماثيل والمعادن ولما من الباحثين هم الذين يرون وجود صلات بين عشرات من الكلمات في اللهجات البيروية ولغات الصين واليابان . ولكن التشابه يظهر أنه سطحي ومن السهولة يمكن نقله .

فكانت تلك الطبقة التي تمارس البيرويون القدماء يحترق في زناهم مقلدة قداما كثيرا فظهروا في الخرافة . وهاهنا الكسور بمثابة ، وهاهنا الكثير من الطرق المختلفة بالنسج ولما هو عمليات التربة Trephination التي

ذلك ، عرف في القرن الرابع قبل الميلاد لكن عرف هذا كله في العالم القديم قبل ذلك التاريخ خصوصاً في مصر القديمة .

وأولها في كل من مصر وبيرو في الموميات التي وجدت ، إذ كلاً من النع والاحتشاء يظف ويغطف بالزجاج معينة من الاحتشاش والطيب . وحفظت الاحتشاش في الموميات في مصر الفرعونية في أوان اصطفيح عن اسمها CAROPS JARS (١٩٧٠) ولقب الحلة في كل من مصر وبيرو بعد أن ألقت في القشة من نسج الكتان . وجر في بيرو على موميات محفوظة نتيجة التحنيط ، وأما أن التحنيط الذي مارسته البيرويون ليس مثل جودت التحنيط المصري القديم لكن لا زالت توجد حتى اليوم جثث بعضهاها شعر . وكثير من هذا الشعر آخر القرن ، ووجود هذا الشعر الأخر القرن ، وكذلك وجود أكمة داعية خاصة بالثوب كما هو الحال في مصر القديمة ، كل هذا من الأمور التي لا زالت تحتاج إلى تفسير .

#### عالمنا

بعد الذي تحدثنا من نتائج من وجود بعض ملامح حضارية في الأمريكين قبله ذلك التي وجدت في الشرق القديم ، إلا أن هذه النتائج لا تطعمنا إلى قبول مبدأ انتشار الحضارة إلى الأمريكين في هذه العصور البعيدة في القدم والتي كانت وحائل النقل فيها صعبة ، وبإميل هوبرا المتخصصين إلى ضرورة وجود حقائق دقيقة جالسة أكثر من تلك التي كشفت حتى تمكن من استقاء رأي أميركي هذا الشأن إلا أن الفرضيات التي سبق أن تحدثنا عنها من مقاربات لحالات غريبة . وعلى ذلك فوجب البحث عن المزيد من الحقائق التالية .

ومن الغريب أن الباحثين لا يحفلوا بآثار الأمازون من ريمبا في الكاريبي القديم والمفرد . لا بد أن الرحلة القدماء حملوا معهم مواد غريبة ، كالتدخين ، بداية الحضارة التي أنتجها الفراعنة المصريين ، بل من الباحثين القدماء والجديدة . لكن القوائم التي قدموها لم يأتها فيها ذكر الفلفل والقرع المسكوق والبطاطا وجميع هذه النباتات عرفت في العالمين قبل هي . كولومب فما هو موقف البحث العلمي أمام هذه الاتهام التي وجدت في العالمين .

ما زالت نظرية الاتصال عبر بوابات مزارعها وجامعتها . فليس من شك أن علماء سكان أمريكا جاءوا إليها من هذا الطريق ، فممكن الأسلاف منهم أمريكا الشمالية وانضموا إلى الجنوب الهيمسوا في أمريكا الوسطى ( ما بين الأمريكين ) والظاهر أنهم انضموا مع غرباء جاءوا عبر البحر . وعلى هذا تحطم الفرضية التقليدية هذا الرأي والحاجة بالاتصال البحري السابق لرحلة كولومب . غير أنه لا يمكن إقناع هذه الفرضيات العلمية في العالم الجديد . ولكن في الأسكان أن تصور أن الرحلات عبر المحيطات ولو أنها صعبة غير أنها ممكنة في شكلها الطبيعي من جانب أناس أميركا البحر في عصر التاريخ .



28 — George Posner , *Éléments de la civilisation égyptienne* par 1975, pp. 40-42.

تُعدّ المصادر السريانية من المصادر المهمة في دراسة التاريخ العربي والإسلامي وهي تعكس وجهة نظر المصادر لأنها كتبت بالسريانية التي يتحدثها العرب والمسلمون .

وهذا البحث هو محاولة لالكاء الضوء على الطريقة التي تعرض بها المصادر السريانية التاريخ العربي والإسلامي . وعلى اعتناء هذه المصادر بالتاريخ العربي والإسلامي . والمجانب التي تؤكد عليها المصادر السريانية عند كتابتها للتاريخ العربي والإسلامي .

**المصادر السريانية** هي المصادر التي كتبت باللغة السريانية . وهي فرع من اللغة الآرامية ، التي كانت لغة سكان سوريا وبلاد ما بين النهرين خلال القرون الثلاثة عشر الأولى لظهور المسيحية .

<http://Archivebeta.Sakhnif.com>

ومؤلفو المصادر السريانية هم من طلبة رجال الدين المصاري الذين لعبوا دوراً مهماً في شؤون حياة أبايعهم . وقد نقل هؤلاء المؤلفون السريان قصصاً بكتابتها من موارد تاريخية وروثوها من أسلافهم ، أو أنهم انحصروا بعض هذه الموارد وأدخلوا تنظيمها لم أضافوا إليها حواشي وكتبت في أيديهم أو أنهم جمعوا بعض رواياتهم من القاصرين لهم والمهنيين برواية الحوادث التاريخية . واضعير مثال عمل فليط هينوسيموس التلمسيري<sup>(١)</sup> ، ميخائيل السويدي<sup>(٢)</sup> ، وابن العربي<sup>(٣)</sup> .

## التاريخ العربي والإسلامي من خلال المصادر السريانية العراقية

جاويد صيكان علي

<sup>(١)</sup> Dasyden, Tell-Maher, ed. and trans J. B. Chabot, (Paris, 1895) .

<sup>(٢)</sup> Michael the Syrian, Chronographie de Michel Le Syrian, ed. J. B. Chabot, (Paris, 1899-1904).

<sup>(٣)</sup> Bar-Hebraeus, The Chronography, trans. W. Budge, (London, 1912).



والأثرى المصادر السريانية معلومات كافية عند تعرضها للفتوحات الإسلامية عن سير هذه الفتوحات وعن مواقف السكان من الفاتحين وعن الانتصارات العسكرية التي حققها الفاتحون وتغلل ذكر الحطوف التي حصل عليها الصلبيون من المسلمين . وكل ما ترويه هذه المصادر عن الفتوحات الإسلامية هو مجرد الحوادث جارية في حين أن هذه المصادر تتألف في وصف الحروب السلية التي راقت حصدية القمع وتسبب إلى المسلمين أعمال القتل والنهب وارتكاب القداء واستعباد الآخرين بدون رحمة<sup>(١٠٠)</sup> . في حين أن المصادر الإسلامية ترويه الباحث بمعلومات متصلة عن الفتوحات الإسلامية وما راقتها من أحداث .

ولقد يوجد عدم اعتماد المصادر السريانية بتفاصيل الفتوحات والجانب الإيجابي منها لهذا السبب منها : أن مؤلفي هذه المصادر ، وهم من طبقة رجال الدين الصلبي ، لم يرغبوا في أن يطلع الصلبي على الجانب الإيجابي الذي جعلها الفاتحون تلالا يترك الصلبيون منهم ويحتلوا الإسلام . لقد فعل هؤلاء المؤلفون على عكس الصلبي عن الإسلام ومبادئه الفيرا أنلون في التاريخ عند المسلمين في الوقت المناسب وذلك عن طريق التباينة في وصف بعض السليات التي راقت حصدية القمع<sup>(١٠١)</sup> . يضاف إلى ذلك أن المصادر السريانية لم تكن مستعدة نسبيا لأن تصف ما نحن بالتكيسة والصراية ، من مؤلفي هذه المصادر المسلمين لذا فاقبوا بعض الظروف من ذكر الممارسات المتصلة عن الفتوحات الإسلامية .

ولتستعمل المصادر السريانية في العلوم الأخرى وفي التاريخ<sup>(١٠٢)</sup> في تاريخها الجغرافية التاريخية الإسلامية . وتطلع في بعض الأخطاء عند تأريخها للفتوحات الإسلامية ، فالتصحيح ويحتاج إلى التنوير ، وما يقتل من التأريخ البيزنطي ثيوفانس<sup>(١٠٣)</sup> ، برويك مثلا ، أن فتح الجزيرة كان في سنة ٦٤٠ هـ / ٦٣٩ م<sup>(١٠٤)</sup> في حين تروي المصادر الإسلامية أن فتح الجزيرة كان في ٦٤٠ هـ / ٦٣٩ م<sup>(١٠٥)</sup> ما عدا سيف بن عمر فإنه يروي أن فتح الجزيرة كان في سنة ٦٤٠ هـ / ٦٣٨ م<sup>(١٠٦)</sup> .

Bar-Pokras, op. cit., p. 170.

١٠٠) تاريخ الجهاد ، المؤرخ العربى ، الجزء ١ ، ص ١٢٦ . ١٠١) The Rev. Thomas E. A. W. Budge (Oxford, ١٩١١) ص ١٢٦ . ١٠٢) The Rev. Thomas E. A. W. Budge (Oxford, ١٩١١) ص ١٢٦ . ١٠٣) The Rev. Thomas E. A. W. Budge (Oxford, ١٩١١) ص ١٢٦ .

James of Edessa, op. cit., p. 114; Bar-Pokras, op. cit., p. 171.

١٠٤) تاريخ الجهاد ، المؤرخ العربى ، ص ١٢٦ .

١٠٥) هذا المؤلف السريانى قد يستعمل القوم العربى أيضا في القوم الإفرنجى والعلماني .

Theophanes, Theophanes Chronographia (Paris, 1899) ed. in Graeco scripturae, Historiae Byzantinae, (Paris, ١٨٩٩), p. 211.

Theophanes, op. cit., p. 2, Michael, op. cit., Vol. 2, p. 628.

١٠٦)

١٠٧) تاريخ الجهاد ، المؤرخ العربى ، الجزء ١ ، ص ١٢٦ . ١٠٨) تاريخ الجهاد ، المؤرخ العربى ، الجزء ١ ، ص ١٢٦ . ١٠٩) تاريخ الجهاد ، المؤرخ العربى ، الجزء ١ ، ص ١٢٦ . ١١٠) تاريخ الجهاد ، المؤرخ العربى ، الجزء ١ ، ص ١٢٦ . ١١١) تاريخ الجهاد ، المؤرخ العربى ، الجزء ١ ، ص ١٢٦ . ١١٢) تاريخ الجهاد ، المؤرخ العربى ، الجزء ١ ، ص ١٢٦ .

١١٣) تاريخ الجهاد ، المؤرخ العربى ، الجزء ١ ، ص ١٢٦ . ١١٤) تاريخ الجهاد ، المؤرخ العربى ، الجزء ١ ، ص ١٢٦ . ١١٥) تاريخ الجهاد ، المؤرخ العربى ، الجزء ١ ، ص ١٢٦ . ١١٦) تاريخ الجهاد ، المؤرخ العربى ، الجزء ١ ، ص ١٢٦ . ١١٧) تاريخ الجهاد ، المؤرخ العربى ، الجزء ١ ، ص ١٢٦ . ١١٨) تاريخ الجهاد ، المؤرخ العربى ، الجزء ١ ، ص ١٢٦ . ١١٩) تاريخ الجهاد ، المؤرخ العربى ، الجزء ١ ، ص ١٢٦ . ١٢٠) تاريخ الجهاد ، المؤرخ العربى ، الجزء ١ ، ص ١٢٦ .



وكتشف المصادر السريانية المسلمين عملاً وولاءاً، وعلموا بأنهم يستقبلون من الزعم السبائية لتطبيق مؤامرتهم الشخصية ، فتروى بأنهم صاغوا أموال الناس والرهبان وانكثروا القضاة<sup>(٢٢٤)</sup> . في حين أن المصادر الإسلامية تؤكد على الجوارب الإيجابية في علاقة الحكام المسلمين برعاياهم النصارى وغيرهم من أهل الفلاة . ومع ذلك فالتأثير لثروي بعض الجوارب السلبية في هذه العلاقة مع ثروته<sup>(٢٢٥)</sup> .

ولذلك المصادر السريانية أن المسلمين قاموا باحصاء النصارى أربع مرات لفرض عدددهم واحصاء ممتلكاتهم ونواحيهم القرابية ومدعوا لأهم السيرة . وكتشف هذه المصادر عمليات الاحصاء بأسلوب يتصف بالعرف<sup>(٢٢٦)</sup> ولا ثروي المصادر الإسلامية إلا احصائين : الأول تم في عهد حمير بن الحظاب ، والثاني تم في عهد عبد الملك بن مروان<sup>(٢٢٧)</sup> .

يعتبر التلمذ من أكثر المصادر السريانية اعتماداً على الاحصاء السكاني التي ربطها بتجديده القرايب ، إذ يزود الباحث بمعلومات مفصلة ، أكثر من أي مصدر آخر ، في عمليات الاحصاء بوسائل الجلبية والمغيرة من الرصد أو القصة ومن معالجة عمال الخراج لأهل الفلاة ومن فروع الملاحقة من سيرة الترميز<sup>(٢٢٨)</sup> . وورد في كتاب الخراج لأبي يوسف وتاريخ الطبري وبعض مؤلفات الجاحظ والمصادر الإسلامية الأولية الأخرى معلومات تزيد رؤيتنا التلمذ<sup>(٢٢٩)</sup> . وقد أجمعوا التلمذ من حيثة قال أن كون احصاء سكاني قام به المسلمون لأهل الفلاة كان في أيام عبد الملك بن مروان لأن المصادر الإسلامية والمصادر السريانية الأخرى ثروي أن كون احصاء سكاني لأهل الفلاة تم في عهد حمير بن الحظاب سنة ٦٤ هـ أو ٦٥ هـ<sup>(٢٣٠)</sup> .

<http://Archivebota.Sakhrif.com>

ومن الأمور التي تستحق البحث هو كيف تصور المصادر السريانية علاقة الخلفاء المسلمين وولايتهم بكثير رجال الدين من النصارى ؟ وعلى كاتبة المقالة الإسلامية تتدخل في تعقيب رجال الدين النصارى ؟ تثير بعض الوثائق السريانية إلى مدى علاقة الخلافة الإسلامية بالمرتبين رئيس النصارى ، فذكر تاريخ جبرائيل أن جبرائيل أسقف طور

(٢٢٤) تاريخ الخراج - القصد السليق - ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

Unknown Historian, *Aegyptian Chronicle of the year 644 A.D.*, ed. and trans. E. W. Brooks in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig, 1897 Vol. 21, p. 384; Unknown, *Historien, christliche Wissenschaft*, ed. Gsell, (Paris, 1903) p. 55, Michael, *op.cit.*, Vol. 2, p. 464.

J. S. Asch, *op.cit.*, pp. 225-226.

(٢٢٦)

Shaykh, *op.cit.*, p. 38. Unknown Historian, *Aegyptian History of the year 646*, p. 593, 594, 595.

(٢٢٧)

(٢٢٨) من الاحصاء الأول : عمر - أبي يوسف - الخراج (١٠٠٠ هـ) .

ص ٢١ ، أبو عبد القادر بن دحان - التاريخ - العهد الفاطمي (١٠٠٠ هـ) .

ص ٤٥ . البقاعي - القصد السليق - ص ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ . الأمازيغية (الدين) ١٥٥١ (١٠٠٠ هـ) .

ومن الاحصاء الثاني : عمر - أبي يوسف - القصد السليق - ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٢٢٩) المعتمد الأول في القصد السليق : ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ . القصد السليق - ص ٢٤ .

(٢٣٠) ص ٢٢٥ ، أبو يوسف - القصد السليق - ص ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ .

CS J. S. Asch, *op.cit.*, pp. 225-226.

(٢٣١)



عيسى<sup>(٢٢٦)</sup> لأن قد حصل على عهد من عمر بن الخطاب فترك حكم الجاهة النصارى<sup>(٢٢٧)</sup> . ولهم من ذلك أن النصارى القاضين حكمهم طرد عيسى قد حصلوا على حكم ذاتي أعز على الخلافة الإسلامية في عهد إسلامي مبكر جدا . ويروي ابن القطيع ما يلي : ( عندما مات بطريرك أنطاكية ، قال الوليد بن عبد الملك :

« سوف أن أسمح بالانتخاب بطريرك النصارى ما دمت حيا »<sup>(٢٢٨)</sup> . ولهم من النص الآخر أن سلطة امين بطريرك النصارى كانت بيد الخليفة في فترة ما بين القرن الأول الهجري .

ورغم قيام الخليفة بأصناف أخر تعين كغير النصارى . فانه كان بإمكان النصارى اختيار الرجل المناسب لهذه الوظيفة . يروي المؤرخ البيزنطي ثيوفانس<sup>(٢٢٩)</sup> هذه أسط ميخائيل السوري<sup>(٢٣٠)</sup> وابن العربي<sup>(٢٣١)</sup> ، أن النصارى سألوا مروان الثاني الخليفة الأموي ( ١٢٧ هـ ، ١٢٢ هـ ) ( ٧٤٠ م ) الموافقة على قيامهم بالانتخاب رئيس لهم بعد موت البطريرك القاسموس في سنة ١٢٧ هـ / ٧٤٤ م فوافق مروان على ذلك والتفوا اليوايس بطريرك النصارى الشرق ( ١٢٧ هـ ، ١٢٧ هـ / ٧٤٤ م ، ٧٤٤ م ) وكتب مروان الى ولاته بأمرهم باحترام البطريرك وتبجيله .

روي ابن مخلوق ما يشير الى حرية النصارى في الانتخاب ولهم وإن عازمة الرئيس للشعب أصلا عليه تتوقف على موافقة الخليفة وكثيرا ما كان الخليفة يوافقهم على ذلك<sup>(٢٣٢)</sup> A

وكان النصارى في بعض الأحيان يتفقوا بينهم قولا على علم الخلافة أو ملكا أو لاهوتهم معها في بعض الأحيان . فقد روى الطبري<sup>(٢٣٣)</sup> وأبو حنيفة<sup>(٢٣٤)</sup> أن الخليفة العباسي المنصور شجع بعض الفقهاء لانتخاب حوز علم الخلافة وسلكه من سبب عدم ثقده على الخليفة لأفكار سلطته على النصارى . وبعد تعيين واليخلف حوز البطريرك وعين بطريرك جديدة بذلك<sup>(٢٣٥)</sup> . وإذا كانت المصادر السريانية قد روت هذه الرواية لأبرار الجانب السلي من حكم الخلافة الإسلامية

<sup>(٢٢٦)</sup> من عند المؤرخة الفرنسية ليدارد بين مرات النصارى البطريرك فيودان على الأسم سلطان الإسلام (الفرقة) (تصنيفه) .

Mingana, A., Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, (Cambridge, 1933) Vol. 3, pp. 462-463; C. Mann, <sup>(٢٢٧)</sup> Catalogue of Syrian printed Books and Related Literature in British Museum, (London, 1943) pp. 381, 382, 389.

Patriarchate (Orientalis Vol. 3, p. 48).

<sup>(٢٢٨)</sup> الترج البطريرك : منقري في حد

Op., cit., p. 486.

<sup>(٢٢٩)</sup>

Op., cit., Vol. 3, p. 488.

<sup>(٢٣٠)</sup>

Christian Reformation, ed. and trans. J. B. Schabert and Th. J. Lamp, (Leuven, 1972) Vol. 1, p. 346.

<sup>(٢٣١)</sup>

A. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1906, Vol. 1, p. 463.

<sup>(٢٣٢)</sup> منقري في حد : منقري في حد

Op., cit., p. 79.

<sup>(٢٣٣)</sup>

Unknown Historian, Syrian Fragment, ed. B. W. Brooke : ed. in Schabert für Deutsche Morgenlandkunde, Vol. <sup>(٢٣٤)</sup> 24, (Leipzig, 1906), pp. 171-176.

Ibid., p. 176. Nagel, J. B., Syrian Christianity as source Material for the History of Islamic people, ed. B. Lewis and P. <sup>(٢٣٥)</sup> 30, 31, (London, 1942) p. 302.

الأكليات الدينية فإن مخالفة الصلوات بعدم ارتداء الحلافة على اكتتاب وليس لهم . يعني أن الصلوات قد أسماها استعمال الحرية المطلقة لهم في عهد الدولة الإسلامية . إن دراسة حالة الصلوات قبل الإسلام أو حالة الصلوات الذين يحتفلون عليها من الأساطورية البيزنطية تشير إلى مدى التصف والهدف الذي كان يحمله الصلوات قبل الإسلام ولحم حكيم البيزنطيين المعاصرين للحلافة الإسلامية . ومدى الحرية التي ولها لهم الحلافة الإسلامية .

تولي المصادر السريانية الكوراث الطبيعية اعتقاداً كبيراً . إذ تروي معلومات كثيرة عن هذه الكوراث الطبيعية ، التي تعرضت خلالها الحلافة الإسلامية أو عاصمتهم الزراعية ، كالمضادات والجراد والجذابة والدم . وهي تتفق مع المصادر الإسلامية في ذلك ، ولكن المصادر السريانية تربط حدوث هذه الطواهر بطلب الله على البشرية لأفعالهم الأثام والذنوب وعظم<sup>(١٧٦)</sup> الخس .

وتروي المصادر السريانية روايات أثبتت بما أن المسلمين والصلوات كانوا متبعين بعضهم عن البعض ولم تكن هناك أية رابطة اجتماعية تربط بعضهم ببعض الأمر . فدرست هذه المصادر أن الكنيسة تمتعت بفرق الصلوات من الزواج بالمسلم<sup>(١٧٧)</sup> وفرضت عقوبة الحرمان على من خالف ذلك<sup>(١٧٨)</sup> . وفي حقيقة الأمر فقد كان هذا الفتح مجرد حبر على ورق إذ لم تمت عمليات الزواج بين الصلوات والمسلمين ولم تطف ذرية الفترتين الكنسية<sup>(١٧٩)</sup> . وروى المصادر السريانية أيضاً ، أن الكنيسة تمتعت بالاعتماد على تناول لحم أساس المسلمين<sup>(١٨٠)</sup> . وأما الفرض من الروايات السابقة الذكر هو توسيع فائدتين بين المسلمين والصلوات لاجل الصلوات في محاولة من المسلمين ألا يترك الصلوات منهم ويحتفوا بالإسلام .

<http://ArchiveBeta.Sakhril.com>

وتتفق المصادر السريانية مع المصادر الإسلامية في روايتها للأوامر التي تنص بعدم قبول شهادة الصلواتي عند المسلم ، والأوامر الممنوعة إلى صبر من الخطاب أو صبر من عبد العزيز والتي تلزم أهل القنعة القنعة بارتداء زي معين تتميزهم عن المسلمين<sup>(١٨١)</sup> . وأما هذا الاتفاق فمرجعته أن المصادر السريانية قد أخذت ذلك من المصادر الإسلامية .

وعند ذكر المصادر السريانية لأسم الرسول والمخلقة الراشدين فإنهم تسميهم ملوك العرب ، وأماها تجعل ذلك لأنها لا تريد أن تعرف بدينه محمد ( ص ) ورسالته . ولا بخلافه من جاء بعده من الخلفاء المسلمين .

(١٧٦) معلومات متفرقة عن الصلوات السريانية .

James of Edessa, op., cit., Phrygias, op., cit., See Robinson, The Chronography.

(١٧٧) ابن القتيبة ، تاريخ الخلفاء ، ص ١٠٠ ، ص ١٠١ ، ص ١٠٢ .

J. B. Chabot, Synodicon orientale (suite), 1902 p. 488, Mingana, op., cit., Vol. 2, p. 28.

(١٧٨) ابن القتيبة ، تاريخ الخلفاء ، ص ١٠١ ، ص ١٠٢ .

(١٧٩) ابن القتيبة ، تاريخ الخلفاء ، ص ١٠٢ ، ص ١٠٣ .

(١٨٠) ابن القتيبة ، تاريخ الخلفاء ، ص ١٠٣ ، ص ١٠٤ .

Mingana, op., cit., Vol. pp. 28-29.

J. B. Chabot, op., cit., pp. 280-281.

(١٨١)



والاسلامية وهو التاريخ السرياني الوحيد الذي يعرض الروايات التاريخية بأسلوب عادي بعيد عن العاطفة ، ولذا فمن الصعب معرفة حوت الحقيقة من خلال تاريخه . ويرى داريا الخواصن التاريخية بعد أن يسل الرواية يذكر اسم المصدر الذي استقر منه الرواية وهو يقول ذلك بنهج دقيق مطابق للمصادر<sup>(٢٢٢)</sup> .

ولما المصادر السريانية الغربية فرغم قلتها لانا نلاحظ بان أسلوبها تاريخي دقيق . ولأول هذه المصادر هو تاريخ التلمسري الذي ينتمي عام ١٥٥ هـ / ٧٧٤ م . والكتاب عبارة عن روايات عملاقة مليئة بالتفاصيل طريقة من الكتاب المقدس وساجدة السرد بعد أيام الآخرين وأحلامهم للبطلة . ومع ذلك فالكتاب يزودنا بصورة واضحة من تاريخ القرن الثاني الهجري / القرن الميلادي في أرض الرافدين . فهو يصف أرض ما بين الفراتين وصفًا دقيقًا ، مينا ، صلاحيتها للزراعة وكيف استغل الفلاحون كل بقعة فيها .

ويصف التلمسري بعض من الحياة سوء معاملة العمال الفلاحين ، مما أدى إلى ثورة الفلاحين ضد العمال ويوضح الأساليب التي تتبع بها العمال ثورة الفلاحين . ويذكر بالتفصيل عن المصروفات التي اتبعها هؤلاء ويتحدثهم المستمر في حياة الناس الخاصة . ويتحدث بتفاصيل عن عيش الأسماك والغراب والفروسة عليهم . ويصف وصفًا دقيقًا ، عمليات ختم أعمال الفلاحين وتحويل المداين والموظفين لاحتياج عملية ختم الأعمال ويذكر عن الضرائب التي كان بها الفلاحون مما استلزم أن يرفعوا في ديون التجار ويبيع أمتعتهم ويملكهم المروض الأثقال هذه القديون . ويرى التلمسري أن أعمال الخراج أجبروا الفلاحين على دفع الخراج أعيا ، خلا من دافعه حين<sup>(٢٢٣)</sup> . وقد أبد الطبري<sup>(٢٢٤)</sup> وأبو يوسف<sup>(٢٢٥)</sup> وأبو عبد الحميد<sup>(٢٢٦)</sup> هذه الملاحظات التي هي حالات فريدة وليست جزءا من سياسة الدولة .

<http://Archivebeta.Sakhrat.com>

يرى التلمسري أنه في زيارته لمصر وجد أن حربة أهل الدقة كثيرة فترسوا لدى والي مصر ، الرائي بجهلها مساوية طريقة أهل الدقة فيما بين الفيرين وهي ٤٥ درهما على الألبان و ٦٥ درهما على الطيلة فترسوا و ١٢ درهما على الفطراء<sup>(٢٢٧)</sup> . ولا تذكر المصادر الإسلامية هذا التعبير في كمية الجزية الفروسة على أهل الدقة .

وهناك مؤلف سرياني آخر يتناول تاريخ أرضها ، يتألف المؤلف تاريخ التصف الأول من القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي ويبدو أن مؤلفه كان معاصرا للأحداث التي وصفها ، ومن المحتمل أنه كان شاهد عيان لبعضها . ويرى المؤلف معلومات دقيقة عن المسلمين والعلميين في أرضها وما أصاب الدقة من فقر وازدحام بسبب تزايد حكم الدقة بين المسلمين والعلميين . ويذكر المؤلف الفروع على العلميين ويذكر أنهم كانوا يراء هذا الرعب والتعسف .

(٢٢٢) فرغم الكتاب إلى العربية يوسف حبي . بغداد ، ١٩٩٠ .

Qip. ed., pp. 10-11.

(٢٢٣)

(٢٢٤) المصدر السابق ، ص ٩٠ .

(٢٢٥) المصدر السابق ، ص ٩٠ .

(٢٢٦) المصدر السابق ، معلومات طرية .

Qip. ed., p. 104.

(٢٢٧)

ويصف المؤلف عملية دخول نور الدين زنكي المدينة سنة ٥٥٩ هـ / ١١٦٥ م بطريقة بين فيها مدى تسامح المسلمين مع سكان المدينة من أهل القلعة - ويزوي المؤلف صورة كبيرة من صور التسامح الإسلامي التي حكستها معاملة نور الدين لتكبار نصارى مدينة الرها<sup>(٢٢٢)</sup> . وقد ورد ما يشابه هذه المعلومات في مؤلف سرياني آخر عاش مؤلفه أيام سقوط القدس على يد صلاح الدين سنة ٥٨٣ هـ / ١١٨٧ م .

يعتبر ميخائيل السوري بطريرك أنطاكية ٥٦٩ هـ - ٥٩٢ هـ / ١١٦٦ م - ١١٩٦ م من أهم المصادر السريانية التي اعتمدت بالتاريخ الإسلامي . كتب كتابا في التاريخ المسيحي والمسلمي العام من أول الخليفة حتى سنة ٥٩٠ هـ / ١١٩٣ م قلده بالسريانية في عدة مجلدات وجعل كل صفحة من ثلاثة أعداد خمس أوقاف بالتاريخ الديني والثاني بالعلمي ويتوزن في الثالث أموراً مقرونة وهي أقسام حكايات ونوافير عقلية . وهذا القسم هو أهم الأقسام في كتابة التاريخ الإسلامي عليه يروي أموراً تتعلق بالخصائص والصفات والمعتقدات والمعتقدات والخرافات وتعاليم من الفلاسفة المسلمين وروايات القضاة العرب والعلماء وعلمة الناس .

وعند ميخائيل السوري أن ظهور الإسلام كان بداية لانكشاف الحقيقة من أسسها البيزنطيون الذين اعتمدوا النصارى المستغلين جميع ملابها وخرابها ويحكى وجهة نظر ميخائيل<sup>(٢٢٣)</sup> الذين ينتمى إل ماذهبهم . ويقول ميخائيل أن الله عاقب الروم بظهور الإسلام لأن الله :

« لما رأى شرور الروم الذين لجأوا إلى القوا فيها ككثافتهم - وسفوا ليرتدوا في تلك ملكاتهم ، ولزولوا بنا الضباب في غير راحة ولا شفقة ، أرسل الله أسماخيل من بلاد المغرب ليخلصنا على أيديهم من قسوة الروم . وفي الحق كنا إذا كنا قد لحقنا شدة من الحسرة بسبب نزوح الكنائس الكاثوليكية منا واضطهاد أهل عقيدتنا<sup>(٢٢٤)</sup> ، فقد استمرت هذه الكنائس في حوزهم . وبما صنعت المدن للعرب خصص هؤلاء لكل طائفة الكنائس التي وجدت في حوزها ( وفي ذلك الوقت كانت قد انتزعت منا كنيسة حصص وكنيسة حوزنا ) . ومع ذلك لم يكن كساداً عيباً أن نتخلص من قسوة الروم وألاعهم وحلقهم ونحسبهم التعذيب فعدنا وإن نجد أنفسنا في أمن وسلام<sup>(٢٢٥)</sup> .

يزوي ميخائيل السوري أن ما لحق بالنصارى ويزولهم وندمهم من الاضطراب في بداية الفتوحات الإسلامية لمرأ طبعياً ، يوافق كل حرب . ويقول ميخائيل السوري بعد أن استمرت الفتوحات الإسلامية غلبت الأمور إلى إيجابها الطبيعية وانتمشت الحياة الاقتصادية للنصارى ولقدوا بكامل حريتهم التي حرروا بها أيام البيزنطيين<sup>(٢٢٦)</sup> .

(٢٢٢) Ibid, p. 288.

(٢٢٣)

(٢٢٤) تاريخ نصارى بلاد بعلبك طبعه مؤسسة السيد المسيح

(٢٢٥) « تاريخ بني عبد بن مدينة عقيدتنا سنة ٥٥٥ م » ، أحمد حبيب طرايا ، طبعه مطبعه حلب العامرية في مصر العتيقة .

(٢٢٦) Ibid, Vol. I, p. 408-411.

(٢٢٧)

Ibid.

(٢٢٨)

ونقل ميخائيل السوري عن غيره من المؤلفين السريان ، بأنه يؤيد الباحث بطروحاته مفضلة عن حلالة الحكماء المسلمين المشاهير النصارى ، ويريد بشكل موضوعي أنه يروي الجانب السلي والاطماني من هذه العلاقات <sup>(٢٢١)</sup> . وقد ورد ما يؤيد ميخائيل السوري في رواياته عن هذه العلاقات في كتاب الأختي لأبي الفرج الأصبهاني <sup>(٢٢٢)</sup> .

ومن المؤلفين السريان الذين اعتنوا بكتابة التاريخ الإسلامي ابن العربي ت ٦٥٥هـ / ١٢٦٦م وهو أحد مشاهير علماء السريان وقد كتب في أمور كثيرة منها التاريخ المدني <sup>(٢٢٣)</sup> والتاريخ الكنسي <sup>(٢٢٤)</sup> . أخذ عن بطروب الرهاوي <sup>(٢٢٥)</sup> ت ٩٠هـ / ٦٠٨م . وروى عن ميخائيل السوري نقلاً عن جريلا ، وأخذ عن تاريخ سريانية وهريفة وفارسية . وفي تاريخه الذي يوجه انتقادات عنيفة للإسلام والرسول محمد ( ص ) ، وقد أثنى عليه المسلمون لأنه كتب تاريخه المدني والكنسي بالسريانية التي يجعلها المسلمون . وعندما طلب منه أن يترجم كتاب التاريخ الذي إلى العربية ، ليرجم الكتاب وحلف أنه تلك الانتقادات الموجهة ضد الإسلام <sup>(٢٢٦)</sup> . وابن العربي هو المؤرخ السرياني الوحيد الذي كتب في تاريخه الذي أن عمر بن الخطاب كان قد جاء إلى الرها ووقع عند الصلح مع سكانه <sup>(٢٢٧)</sup> . في حين لم تذكر تلك المصادر الإسلامية .

ورد في ابن العربي في تاريخه الكنسي أموراً كثيرة تخص العلاقة بين الرسول والخلفاء الراشدين من ناحية وبين النصارى الشرقيين ( النساطرة ) من ناحية أخرى . فهو يروي أن بطريرك البطريرك النسطوري قد أرسله هذا الرسول وأن الرسول أجابهم أجاباً ومثلما لم يكن النصارى . وقد جعله الرسول في هذا العهد الذي حضره مرعياً ضريبة ، يدفعها كل نصراني الدولة الإسلامية . وحث الرسول في هذا العهد المسلمين على مساعدة النصارى في بناء كنسهم ومبهمهم <sup>(٢٢٨)</sup> . ولم تذكر المصادر السريانية الأولية والنصارى الإسلامية ما يؤيد ذلك . وعلى كل حال فإن التاريخ الكنسي لابن العربي يحسن لفهم الأمور التي تهم الكنيسة المسيحية . وقد يؤيد ابن العربي بطروحاته مفضلة عن حلالة كبار رجال الكنيسة النسطورية بالحلالة الإسلامية بأسلوب يظهر فيه الناصرة ، الذين ينظرون هذه مذاهباً أهم ينظرون إلى الكنيسة وبعد النظر ، ويظهر الخلفاء والسلاة المسلمين بأنهم يميلون إلى البطش والاضطرب <sup>(٢٢٩)</sup> .

[241], Vol. 1, pp. 422, 424-443, 451-452, 449.

(٢٢١)

[242] الأختي : ج ١ ، الصفحة ١٠٧٢ ، وفي ج ٢ ، ص ١١٠ ، وفي ج ٣ ، ص ١٢٥ ، ج ٤ ، ص ١٥٦ .  
[243] كتب بالسريانية أو العربية في العربية وقد أن حلت هذه الروايات والآثار التي تدعو إلى الرسول محمد ( ص ) .

(٢٢٤) كتب بالسريانية وترجم إلى العربية . ذكره في المجلد رقم ٣٠٠ .

(٢٢٥) ابن العربي في المجلد رقم ٥٠ .

(٢٢٦) اسم الكتاب : مختصر تاريخ الدول .

[246]

(٢٢٦)

[247], Vol. 1, p. 118.

(٢٢٧)

[248], p. 118.

(٢٢٨)



## المصادر الأولية المستخدمة في البحث

- ١ - الخليلي ، أحمد بن علي ، تدقيق ١٣٧٤ هـ ، تاريخ بغداد ، تاريخ بغداد ، تحقيق وإشراف من محمد بن الأبي ، ١٤٤٥ هـ .
- ٢ - Bar-Hodramoud, ١٩٩٥ A.B./129٥ A.D.  
A : Christian Heliandarians, (Leipzig, 1872-1873) ed. and trans. J.B. Aghvian.  
B: The Chronography, trans. W. Rudge, (London, 1920)
- ٣ - Bar-Petrop, John, ed. 14th century A.D. 15th century A.D.  
The Chronicle of Bar-Petrop, ed. A. Mingana in Sources Syriacae, (Leipzig, 1900) Vol. I, pp. 1-187.
- ٤ - الخليلي ، أحمد بن علي ، تدقيق ١٣٧٤ هـ ، تاريخ بغداد ، تاريخ بغداد ، تحقيق وإشراف من محمد بن الأبي ، ١٤٤٥ هـ .
- ٥ - Chabot, J.B. (ed.)  
Synaxaire d'Antioche, (Paris, 1902).
- ٦ - Synaxaire, Tell-Miskar ed. 121١ A.D./١٨٠٢ A.D. Chronique de Synaxaire de Tell-Miskar, ed. and trans. J.B. Chabot, (Paris, ١٩٠٢).
- ٧ - تاريخ بغداد ، أحمد بن علي ، تدقيق ١٣٧٤ هـ .  
Journal of the Royal Asiatic Society of the Great Britain and Ireland (1900) Vol. I, p. 487. تحقيق من أحمد بن علي ، تدقيق ١٣٧٤ هـ .
- ٨ - تاريخ بغداد ، أحمد بن علي ، تدقيق ١٣٧٤ هـ .  
Patrologia Orientalis Vol. 5, pp. 143-157
- ٩ - تاريخ بغداد ، أحمد بن علي ، تدقيق ١٣٧٤ هـ .  
http://www.archive.org/details/
- ١٠ - Bar-Yahia ١٩٩٥ ed. ١٢٩٥ A.D./١٨٩٥ A.D. 1 Bar-Yahia, ed. B. (Paris, 1995).
- ١١ - Jones of Edessa, ed. ١٢٩٥ A.D./١٨٩٥ A.D. The Chronological Canon, ed. B.W. Rieu in Zeitschrift der Deutschen ,  
Morgen Landliche Gesellschaft, Leipzig, 1899 Vol. 51, pp. 361-377.
- ١٢ - تاريخ بغداد ، أحمد بن علي ، تدقيق ١٣٧٤ هـ .  
١٢٩٥ هـ ، تاريخ بغداد ، أحمد بن علي ، تدقيق ١٣٧٤ هـ .
- ١٣ - الخليلي ، أحمد بن علي ، تدقيق ١٣٧٤ هـ .  
Apology of al-Khalil, ed. W. Muir, (London, 1932)
- ١٤ - تاريخ بغداد ، أحمد بن علي ، تدقيق ١٣٧٤ هـ .  
Michael the Syrian ed. 119٩ A.D./119٩ A.D. Chronique de Michael le Syrien, ed. J.B. Chabot, (Paris, 1899-1902).
- ١٥ - Salomon al-Bari ed. 15th century A.D./15th century A.D. The Book of the Bar, ed. and trans. W. Rudge, (Oxford, ١٩٢٠).
- ١٦ - تاريخ بغداد ، أحمد بن علي ، تدقيق ١٣٧٤ هـ .  
١٣٧٤ هـ ، تاريخ بغداد ، أحمد بن علي ، تدقيق ١٣٧٤ هـ .
- ١٧ - Theophanes ed. ١٢٨٤ A.D./١٢٨٤ A.D.  
Theophanes-Chronography, (Paris, 1826).
- ١٨ - تاريخ بغداد ، أحمد بن علي ، تدقيق ١٣٧٤ هـ .  
١٣٧٤ هـ ، تاريخ بغداد ، أحمد بن علي ، تدقيق ١٣٧٤ هـ .



**Unknown Historian,**

*Asyrian Chronicle of the year 646 A.D.*, ed. and trans. E.W. Brooks in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, v. Göttingen, (Leipzig 1877), Vol. 31, pp. 347-358.

**Unknown Historian,**

*Chronik Maron*, ed. J.B. Chabot and L. Gauth in *Corpus Scriptorum christiana orientis orientis parvula*. (Paris, v. 1903) Vol. 4.

**Unknown Historian, Asyrian Fragment**, ed. E.W. Brooks in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, v. 1877, Leipzig, 1877) Vol. 31.

الفرق بين

**Alt, Jacob Ingvalds,**

*The Christians of the Jews 77-132 A.D. 436-738 A.D.* unpublished Ph.D. Thesis (Edinburgh, 1962).

**Cross, F. Marvin** in *Norwe* (London, 1962).

**Mingana, A.**

*Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, (Cambridge, 1933).

**Moss, C.,**

*Catalogue of Syriac printed Books and Related Literature in the British Museum*. (London, 1912).

**Wright, W.,**

*A short History of Syriac Literature*, (London, 1946).

ARCHIVE  
http://Archievebeta.Bekhrif.com

الفرق بين

**Brook, S.P.,**

*Syriac sources for the seventh century History*, ed. in *Byzantine and Modern Greek studies* (New Jersey, 1976), Vol. 2, pp. 373-397.

**Ingvald, J.B.,**

*Syriac Chronicle as sources Material for the History of Islamic people*, ed. in *Historians of the Middle East*, ed. B., v. Lewis and P.M. Holt, (London, 1962), pp. 246-250).

إذا كان الألمان والرومانيون والحلفاء الاجتماعيون الذين  
 الصلوا من المسلمين والمسيحيين قد أثبتت تقديراً من  
 القوة التي تبثت من ديالكتيكها الموقرين ، فإن المصراع  
 العربي ، صمداً كانت أو هشة ، ولدت شاعداً على  
 وجود الإسلام والمسيحية وأثرهما القوي على التفكير  
 الاجتماعي والسلوك . هذا أمر ربما لا يزال مغفياً على  
 الحقيقة بيد أن ما تفرقت به فترة العصور الوسطى ،  
 والتي تحددها هنا وفق آخرها على أنها تمتد من عام  
 ٦٢٢ م إلى عام ١٤٥٣ م كان حلقة الوصل بين حاضرين  
 الديكتاتوريين والقوانين السياسيين العملاقين في تلك  
 الوقت : الامبراطورية البيزنطية من ناحية والحفلة  
 بتعاليب سلاطينها الأساسية في الشرق الأدنى من ناحية  
 أخرى : الأمويون (٦٦١ - ٧٥٠ م) ، العباسيون  
 (٧٥٠ - ١٢٥٨ م) ، في السلطنة : (١٢٦١ -  
 ١٥١٧ م) ، السلطان (٩٠٩ - ١١٧١) ، الأيوبيون  
 (١١٧١ - ١٢٥٨ م) ، المماليك (١٢٥٠ -  
 ١٥١٧) ، الروم السلاجقة (١٠٧٤ - ١٢٠٧) ،  
 والعثمانيون (١٢٨١ - ١٩٢٢) . هذه الحقبة الشريفة  
 من الصراع بين الشرق والغرب في تلك الحقبة كانت قد  
 بدأت قبل ذلك بوقت طويل : الأفرنجيون والفرس ،  
 الروم والبيزنطيين ، الامبراطورية الرومانية الشرقية  
 والامبراطورية الساسانية . لقد تغيرت الأيديولوجية مع  
 القادحين العرب المسلمين بينما استمرت المتداولة ، وأقبل  
 ما بلغت النظر أن الناس أيضاً مسلمين ومسيحيين  
 استمروا يتكلمون بلغة الصراع الديني والأيدولوجي ،  
 وربما لذلك تحجب تحالفهم ورغم ذلك فلم يكن الفرس  
 هم الذين قاوموا العرب للمسيحيين ، وإذا للمسيحيين  
 البيزنطيون على الرغم من تفاهتهم ، وحتى الحفلة  
 الجبلية للأناضول . أما على الجانب الإسلامي ،  
 فسرعان ما تحل الحظم بالثقافة الفسطاطية عاصمة  
 للامبراطورية .

## الإسلام والمسيحية في العصر الوسطى

### وشاح حُجُود الصَّبَاح

ورغم التهديدات المتعددة الخطيرة ، فإن الحفلة الأساسية ، مع ذلك ، هي بدء القسطنطينية وروما غير المتناهي ، وانطلقت العاصمة الإسلامية من دمشق إلى بغداد ثم القاهرة ، وأصبحت السيطرة العربية عملاً ملموساً والأثرى . ان صراع الشرق - الغرب في المصور الوسطى قد أهدأ ، أصبح مزلاً ، الأثرى ، عندما شنوا حملتهم عام ١٠٧٦ غرباً عبر الأناضول . ورغم ذلك ، فقد استغرق الأمر أربعة قرون قبل أن تسقط القسطنطينية بعد الاحتلال المشترك للجزء الأكبر من البلقان إن أهمية هذا الحدث تكمن في أن العديد من المؤرخين يعتبرونه بداية المصور الوسطى .

لقد فكرت الأيديولوجيات المختلفة ، وكنيت بوزخطة مدافعة عن القضية المسيحية ، وحقيقة المسيحية ، وبدأت ولدت الخلافة ، ومن ثولاًها من بعد مدافعة عن قضية الإسلام ، وحقيقة الإسلام . لقد نظر إلى محمد صلى الله عليه وسلم على أنه تامل للفكر الصحيح<sup>(١٦)</sup> من ناحية ، وعلى أنه الشمره الخائن من ناحية أخرى وقد تصوروه حيال العامة على هذا النحو . أما السج ، فقد اعتبره المسيحيون البيزنطيون إلى حد كبير مؤلفاً ، بينما اعتبره المسلمون نياً وأسس أكثر من كونه رجلاً ذا مكانة سامية . وهذا هنا أيضاً لعب حيال العامة دوره ، بعد أن يجعل المسلمين للمسيح يتألف بشكل حيلى مع الافتراءات القسبية على محمد صلى الله عليه وسلم من جانب المسيحيين . لقد نظر إلى الوحي على أنه انتصاح من الله عن فاته من خلال كلمته : من ناحية اعتبر هذا متشكلاً في شخص بنيه ، بينما من ناحية أخرى اعتبر متشكلاً غير المعبرات لغوية محددة واسعة لغوية . إن الجدل الثاني ، قد عززته الشهرة ومن طغى المناظرة الجدلية في ذلك الوقت ، كما يمكن لنا رؤى في القرن ١٠ بدأ الجدل في العصر القائل المسيحية التي كانت المسيحيون ، وأمرهم أنها يهدم وقد اتخذ الجدل ذاته منحى مطلقاً في سرعة وبعمق ، وأعكس شكلاً من أشكال الحروب القديمة التي استلزم ، وإنهاءها فكري مقدسة عند المسيحيين .

### المسيحيون في الأراضي الإسلامية :

بين هاتين القوتين ، كان هناك مسيحيون يعيشون داخل الأراضي الإسلامية وكانوا في البداية لا يزالون يستخدمون اليونانية في الكتابة . وقد رحب معظمهم بالغرب كمحررين ، إذ أن البيروقراطية الأرثوذكسية والقوة الأمرطورية البيزنطية كانتا ذات وهما ثقافي على القطر ، والبطريرك الوحديطميون<sup>(١٧)</sup> المسلمين ، والأناطوليون<sup>(١٨)</sup> الآخرين ، لم يتبعوا كثيراً بوزخطة الأرثوذكسية التي عاتوا في الحفلة تحت حكمها ، وسلكوا بحلى النزاعات ولبسه التعديلات من القذهب الصحيح لتقليد المسيحية . ان الأغلبية العظمى من الشرق الأدنى وكل مسيحي شمال أفريقيا قد ارتكوا ، ومن بين من بقي على دينه كان السوربون ، القطر الوحديطميون الأزمن ، والمسيحيون<sup>(١٩)</sup> ، والقرس السطريون ، ومن الأغلب المسيحيون السوربون الأرثوذكس . لقد عاشوا فيها صمى ، ، التكامل الدفاع ، مع الحياة الإسلامية - متقلبين ما بين معاناة وأمل نابع من موطنهم غير المستقر كاثلية ، وبين قلب الخطر في تعمد الحروب

(١٦) قصة المسيحية .

(١٧) الوحديطميون Monophysites من القائل بأن المسيح فيه واحدة .

(١٨) حثريون Chalcidians في صلا مدينة حثرية على الحدود في آسيا الصغرى على الحدود . أو القسطنطينية التي عات لها هو «المسيحيون» من العراق

والقضية الرومانية . وحاديتها Chalcidians في سوريا

(١٩) وقال لهم ذهب Monophysites التي كان يدعى العراق .

إن الطريقة التي نظر من خلالها المسيحيون والمسلمون بعضهم البعض حول أن ينظروا ، قد صنعها بدراسة دقيقة هذا الموقف من العرب الثلاثة . وخاصة أنها يكون البيزنطيون والعرب هما اللذان ، فإن العرب الكبيرة، هي الخلفية التاريخية للمناظرات الإقليمية الصوفية لكلا الجانبين ، خلافاً للنظر الغربي الشعبي حيث يراها كلاهما إيجاباً<sup>١٢١</sup> . وبدأت أبحاث الجيوش العربية والإسلامية بعضها بعضاً في حالة استعداد ، أو دخلت في قتال على الحدود فإن صراعاً عسكرياً قد بدأ بعد هزمو سوريا ، وأسس الدولة الأموية في دمشق (٦٦١ - ٧٥٠ م) بين المسلمين هم القليل بدأوا بإعادة المسلمين ، والاطلاق من موقف جديد ، ومن ناحية السياسات التعليمية ، فقد استضافوا هذه الطريقة أن يعوا نوع من القبولية حيث عبروا عن أنفسهم من خلال هجوم إيجابي على فكر عبد الإسلام فيما يتعلق بالنشاط حينما يكون أساسيات وجودهم ، أي كإيمانهم المسيحي ، **هناك اعتبار صعب** ، **لقد** نظر المسيحيون ، سواء من داخل منهم داخل الأراضي الإسلامية أو في برهة من الزمان الإسلامي تلك الفترة الأولى ، وعلى أنه يدعوا حركة من الدين الواحد العظيم الصحيح ولكن أحياناً كبداية كانت تلك تلك الفترة الصحيح ، وأما كما في حالة كثير من الفرقان المسيحية ، في دسعي الإسلام صياغة فكرية أنها يصدمهم بالبيانات الخاطئة أثناء التأسيس للأصوات والقانون

في تلك الفترة الأولى وحتى مطلع القرن التاسع ، وما أمكننا أن نكتف من فقط اجتماعي - سياسي ، وعطاري ، وحتى من جانب المسيحية داخل الأراضي الإسلامية على الإسلام . نقل الطيف السياسي والاجتماعي ، وما أصبحت من العصور المتعددة المجتمعات المسيحية المختلفة داخل أراضي الدولة الإسلامية وكانت على

**Norman Donald, Islands and the West: The Making of an Image**  
 Kalamazoo: Kalamazoo University Press, 1988, pp. 1.

1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 26

James K. Stewart, *Modern Christian understanding in Medical ethics, Comparative Studies in Society and History*, Vol. 4 (1962-63), no. 280-281.

**Keywords:** child abuse; child sexual abuse; child sexual exploitation; child sexual abuse material

Jones, P. T. and Macdonald, in *The Bridge*, ed. by Julia M. Chamberlain, Vol. III New York, 1999, pp. 141-144.

**Abstract**

H. M. Jorgensen, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1961).

(١) وبغية التأمل الفعلي للأدبي، السعي بالفرع التاريخي - الفني من أجل الوصول إلى أدب أن *Armand* ومن غير الخسائر في الحقائق الفنية.

أما هنا، فنحن على سبيل المثال:

**Abstract** General. *Relevance of the assessment of the Project Objectives. London, The British Association, 1993.*



عقاب المسيحيين ، لهذا من تلك الفترة الأخيرة ، معالجة القديس يوحنا للاسلام - في دمشق - في الفصل ١٠١ من كتابه عن البدع ، وهو جزء من عمله الكبير Page tes Gnosticos<sup>(١٠٠)</sup> وقد عرّبه اليه أبو زيد اعرجي عن الاسلام غير أن مصداقها موضع شك . نظر القديس يوحنا الى الاسلام على انه يتردّد دائما للمسيح Prodomos tou Anti-christou فقد كانت المشادات بين القهقريين ( القهقري المسلمين واللامعزوين المسيحيين ) في سوريا حاضرة قوية على تطور الفكر القهقري الاسلامي في عصره<sup>(١٠١)</sup> .

غير أنه في ظل الحكم العباسي (٧٥٠-١٧٥٨) ، وخاصة في الفترة الوسيطة من القرن التاسع في ظل حكم خلفاء بني المأمون (٨١٣-٨٥٣ م ) والمعتزلي (٨١٧-٨٦١ م) ، انتشرت موجة من المداخلات الجدلالية العنيفة لاجلها تشديد الحكم على كون الاسلام ايدولوجية دينية ، والاعتصام بالتراث الذي أولته الدولة تلك الحملات والاشتباكات الدينية التي برزت ، وتدخلها التزاد . هذا التدخل في يتصل بالصير العقائدي للمسلم فحسب ، وإنما شمل أيضا تصرفا أكثر تشددا للحكم والتي يمكن طباعا وداعل إطار حقوقها ، أن توفر الحماية ( لأهل السنة ) من جانب الدولة (١١) ، من هذه الكتابات الجدلالية المعجزة لكلا الجانبين ، نجد أنها قد استندت الفلسفة ، خاصة من تبارك الفيلسوف الأرسطي والمعتزليات ، كما عرفت وطورها المسيحيون في فكرهم اللاتيني ( على سبيل المثال ليو تيريو Theodore Abu Qurra حوالي ٧١٠-٨٢٦ م<sup>(١٠٢)</sup> والتي تعلتها المسلمون نقلا عن الترجمات ، بفضل جهود المعرّاة ، الذين استلهموا أصيالتها بداية الاستعانة بها في دفاع عظيم عن المعتقدات الدينية الاسلامية . لقد استلهمها الطوائف في الاسلام والمسيحية في احوالهم وقضاياهم الميثاقية نفس القديسة ، في تلك الفترة ، انتقلت الميمنة الى الجنب الاسلامي برأى آخرى على مستويات مختلفة . ولقد استلهموا من مستوى الاجتماعي - السياسي

<http://www.achillemberta.de/achillemberta.com>

(١٠٠) انظر :

Patristic Graeco (PG), ed. Nizkor, Vol. 94, cols. 700-732

(Patristic texts), The Patristic Graeco-Latin Christianism attributed to St. John (PG, Vol. 106, Cols. 1335-1340).

وقد عرّبه احمد الصبر في PG, Vol. 106, Cols. 1335-1339 وفي ابيه العبري انظر : PG, Vol. 91, Col. 1343

(١٠١) انظر :

C. H. Becker, *Christliche Patristik und islamische Dogmenbildung in der Islamisation*, Vol. 1, Leipzig, Quelle & Meyer, 1926, pp. 432-449.

والتي كان من اواخر القرن الثامن الميلادي الى عهده ان الله الاسلامي في مراحل تطور، الأولى كان حوله في ذلك الحين على هذا النحو 100 عرّبه عن المسيحيين . وهذا قد ألقى على العديد من الدراسات المتصلة من أصل علم الكلام الاسلامي وتطور . وهو اثر 2 استخرج الموضوع هذا .

(١١) مثلا انظر 100 استلهم من مبادئ الايمان الدينية المتصلة وخاصة ( أهل السنة ) التي أقرها الاسلام ، انظر :

Arthur S. Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim subjects*, London, 1938, etc.

انظر :

André Fédal, *Le Statut legal des non-musulmans en pays d'Islam* (Recherches), Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1958, etc.

(١٠٢) انظر :

Contre l'arabisme, *Jealousie et Saracisme* vers of Abu Qurra, PG, Vol. 91, Cols. 1400-1409.

أن الصبر في عرّبه هذا قام بصحيفة التي من قبله P.S. Insh... L. Chelkhi

G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra* (Forschungen zur christl. Orient- und Dogmen-geschichte 5, Bd. 114), Paderborn, 1918.









لقد أرسل فيثون *Philon* ، على سبيل المثال ، في بدء برنطية إلى الخليفة الموركي عام ٨٨٨ - ٨٨٩ م ، وهناك دراسة مؤرخة بين الخليفة عمر الثاني (٧٩٧ - ٨٠٩ م) والامبراطور ليو الثالث *Leo III* (٨٢٠ - ٨٢٩ م) ، وأما على معرفة من الفترة المشهورة من الخطاب الأول الذي أرسله ليو الأول *Nicholas I the mystikos* بطريرك القسطنطينية (٩٠٦ - ٩٠٧ ، ٩١٦ - ٩٢٥ م) حوالي ٩١٤ م إلى الخليفة العباسي القادر (٩٠٨ - ٩٣٢ م) في بغداد :

« لولانا متشبهتان ، قوة العرب وقوة البيزنطيين ، القوتان كل قوة على الأرض ، مثل خوسروين سابطين في السماء ، هذا السبب الواحد ، لا لم يكن لسواء ، فقد كان عليهما أن يكونا شريكين واحدة . إن عليهما ألا تكون متباعدتين ، لأنها متفصلتان في طول حياتنا ، حياتنا ، وحياتنا ، مثلاً يتوجب عليهما ألا نخرج أنفسنا من اتصال بين بعضنا البعض عن طريق الكتابة في حالة تعلم القابلة شخصياً . هذه هي الطريقة التي يجب أن تفكر وتصرف في اختارها ، حتى وإن لم تتعدنا حاجة شترتنا إلى ذلك »<sup>(٣٧١)</sup> .

لقد تلقى الامبراطور مايكل الثالث (٨٤٦ - ٨٨٧ م) *Michael III* خطاباً واحداً على الأقل من أحد الخلفاء يستفسر عن دينه ويذكره لدخول إلى الإسلام أرسل الامبراطور مهمة الرد إلى نيكيتاس بيزنطيوس « الفيلسوف » *Niketas Byzantios* الذي عاش بين ٩١٦ - ٩٢٦ م وكتبه *الطبايع* ، ودا على الخليفة خلال مهنيات القرن التاسع كآ كتب دفاعاً عن اعتنا الثالث ، أنه يعتقد بطول القرآن .<sup>(٣٧٢)</sup>

درس نيكيتاس القرآن من خلال الترجمة الأخرى ، ولذا فقد اعتنا على معرفة سورة الأولى ، إضافة إلى نهاية السورة ٣٦ . وقد استخدم في اعتنا هذا الفلسفة بهدف الوصول إلى لغة مشابهة وأقل تعقيداً منه ، فقد اعتبر الإسلام ليس بديعة مختلفة عن المسيحية وإنما اعتنا شيئاً مرفعاً بالفضل . ولذا ، فقد تلقى عن سبيل المثال القول بدهاء في

(٣٧١) رواه الخليفة عمر بن عبد العزيز

(٣٧٢) رسالة ليو الثالث *Philon* نقل :

*Francis Dvornik, The exchanges of Constantine-Cyril and Philon to the Arabs in: To Honor Roman Jakobson.*

وفي مقالات إضافية بطرق المبين في ١١ أكتوبر ١٩٦٦ .

*Vol. 1: The Hagen Mission, 1967* pp. 368-376.

ويذكر الخطاب في عمر دا من الامبراطور ليو الثالث *Leo III* الذي اعتنا عمر الثاني - ٩٢٦ . ٩٢٧ يستفسر عن اعتنا المسيحي . أرسله ليو الثالث من خطاب الأولى الصرخة بامر منها . نقل :

*A. Jeffery, Charvel's text of the correspondence between Umar II and Leo III, Harvard Theological Review, Vol. 37 (1944), pp. 369-372.*

أرسله عمر الثاني ليو الثالث *Philon* نقل المرجع إليها في PG, Vol. 87, cols. 333-334.

أما بعض المؤلفات التي يتم يتم التعرف إلى ذلك بشكل مبني على نقل :

(٣٧٣) نقل :

PG, Vol. 83, Col. 388.

PG, Vol. 105, Col. 807-811 and 821-843.

(٣٧٤) رسالة الخلفاء نقل :

هذا على سبيل المثال :

*Antiquities for the Arabic Museum photographical Edition (Niketas Byzantios) Bahattin Muhammed.*

PG, Vol. 105, Col. 807-808

لقد كتب خلال حكم موري الثاني *Basileus* رسالة هذا النص نقل :

Col. 381-382

أما عليه القول أنه قد بني في



والباس النسيي ، وبعد انه الطيب السطوري ( ١٠٢٣ ) ، ويولس الرابع من العقاب ( حوالي القرن ١٢ ) قد استطاعوا ان يكتبوا رسالات مطولة عند الاسلام<sup>(١٢٢)</sup> . من جهة اخرى كان مسلمون أمثال القراني ( ١١١١-١٠٩٨ ) والقراني ( ١٢٨٨ ) وسعيد بن حسن ( ١٢٢٠ ) ، وابن تيمية<sup>(١٢٣)</sup> وابن القيم الجوزية ( ٧٢٥- ) قد كتبوا تعليقات مطولة للمسيحية<sup>(١٢٤)</sup> . وتظهر رسالتهم كل الملاحم التي دائما ما تكون ضد ادب الطائفات الجدلالية الاسلامية عند المسيحية : انكار الثالوث والوحية يسوع ، والابائ باشتدالات على الصفة الثبوتية لمحمد بما في ذلك ما هو مستوحى من الانجيل ، وتظهر التناقضات والتضاربات في العهد القديم والجديد ، ورسو القرائن الدالة على آيات ومعجزات محمد ، واليات عظيمة وصور الاسلام ، وإدانة الكذب التي يتم بها دراسة الحياة والاعتقادات المسيحية على أساس ما جاء في العهد القديم والابائ المسيحية .

المجلة العربية للعلوم والتقنية

كما يقدر ما يعني الأمر البيزنطيون فإن تزايداً ملحوظاً للتعرف على الإسلام يمكن ملاحظته في بيزنطة بعد القرن الحادي عشر ، كما استمرت تقليدية المظاهرات العنيفة في الرسائل اللاعنوية مثلاً هو الحال في الفصل ٢٨ من Pamboplia Dogmatike (حوالي ١١٠٠) الذي كتبه إيليسموس زيمباينوس Euthymios Zigabennos الفصل ٢٠ من Thesaurus Orthodoxus حوالي (١٢٠٠) والذي كتبه نيكولاس الكينوس Niketas Akomintzes غير أنه تحت حكم اميرة بيلوولوس Paleologi (١٢٦١ - ١٢٨٢) ظهرت بعض الوثائق الأحدث والرسائل الأكثر أصالة ، والتي منها على سبيل المثال ، ترجمة ديمتريوس كينولوس Demetrios Kydones (حوالي ١٣٥٠) ، بعض الفترات الكريمة والإسلام ، والتي كتبها ديمتريوس نيكولاس دي مونت كرويس حوالي ١٢٦٠ Dominican Ricoldus de Monte Crucis ، بناءً على أساس ملاحظاته الذاتية وعرفته التي اكتسبها في ميسوبوتاميا Mesopotamia في نهاية القرن الثالث عشر أيضاً ، بالإضافة إلى بعض الدفاعات الأربعة Apologias والبرجوسيات الأربعة Logoi التي كتبها جوهانس الرابع كانتكينولوس Johan-nes Vi Kantakuzenos تحت اسم القس جوزاف Joseph (١٢٨٢) مستخدماً ترجمة كينولوس<sup>(١٢٢)</sup> . ويظل العمل الذي كتبه الأمير بطريرك دانييل الثاني بيلوولوس Manuel II Paleologos (١٢٢٩) أحد الأعمال ذات الأهمية الكبيرة ، وهو يقوم على الحوارات مع تركي (تسعة عشر) فارس (١) تحت عنوان «شريك حوار» ، والذي يعتبر أعظم الدفاعات البيزنطية من السبعة ضد الإسلام<sup>(١٢٣)</sup> . هناك أيضاً من نفس تلك الفترة إيفانيل جوزيف برينوس Joseph Byrennios (١٢٣٠) مع أحد المصنفين ، وبعض الأعمال سيمون البيسولونكي Symon Of Thessalonike (١٢٢٩) في مخطوطة Kata Ethnon<sup>(١٢٤)</sup> .

<http://Archivbeta.Bakhrift.com>

(١٢٢) العشر ١

Demetrios Kydonis translatio theodora richardi . edition quadrilingua, Centre Medieval Studies, PG., Vol. 154, Cambridge, 1927-1932.

١٢٢٠ - ١٢٦٠ : تاريخه

Christianus filius christianis, facta Saracenis de Kydonis ( PG., Vol. 154, Cambridge, 1150-1170).

١٢٦٠ : تاريخه

١

Joannis Cantacuzeni Contra Mahometum Apologiae et Oratioes (Apologiae Kai Logoi PG., Vol. 154, Cambridge, 373-492).

١٢٦٠ : تاريخه

(١٢٦١) : تاريخه

Erlich Trapp, Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem Perser (Wiener Byzantinistische Studien, II) Vienna, 1966.

١٢٦٠ : تاريخه

Théodore Khazry, Manuel II Paléologue: Entretien avec un musulman, in: Controverses, Introduction, texte critique, introduction et notes (Sirenas Christianus No. 115, Paris, Ed. du Cerf, 1968).

(١٢٦١) : تاريخه

Asterios Angelinos, Joseph des Byrennios: Méta thèse: Ikonastika Skolastika, Athens, 1967.

Kata ethnon: Symon of Thessalonike

١٢٦٠ : تاريخه

PG., Vol. 155, pp. 77 - 81.

في هذه الكتابات، المحلية المدينة ، فإن المسيحيين اليونان والعرب المسلمون ( سياسة العرب والفرس ) ، لم يكن هناك حد لحد الحب جندي من الأتراك ضد المسيحيين في التصور الوسطي ) . قد وأوا بعضهم بعضا خصومًا إلهاء فيها يتعلق بالحقيقة الدينية . وقد اتحدت هذه الكتابات أساسا على اللاهوتيين والفيلسوفين إضافة إلى الذين من الأباطرة وصولا إلى نفس النتائج ولكن بنقطة أقل حدة نسبيا لقد أحرزوا جميعا في عقلية من الغرب والتوترات السياسية .

ورغم ذلك ، ينبغي ألا ننسى هذه المظاهرات المحلية من جهلات وحدا من الحضارة السلفية كانت حادلا مستفركا بين المسلمين واليونان والمسيحيين العرب في مجالات الفلسفة والعلم والتجارة والسفر . وفي سبيل الحجة القضائية التي عايشوها ، أقل في مجتمعه الخاص ، من أمور السلطة والسلوك والنظام الاجتماعي وما إلى ذلك . بل هناك ما هو أكثر من ذلك . فقد كتب جرغوري بالماس Gregory Palmas صديق جون كانتاكوزوس John Kanta-kuzenos بحثا عن سفريا<sup>(٣٦)</sup> (تمثل كأحد السجدة) إلى آسيا الصغرى عام ١٣٥٤ ، وعن سبيل لا يتطوع من الضجيج من يوزنطة ومن العرب اللاتيني شلوا طرفهم عبر الأراضي الإسلامية إلى الأرض المقدسة ثم هربهم . وقد كان هناك الكثير من المعطيات والممارسات الدينية عند الدخول في مناطق مختلفة شارك فيها المسلمون والمسيحيون وحيث التزموا في توفير رجال الدين والزعماء . **على هذه الممارسات يمكن أن ندخلها أحد الباحثين عن الآخر عود أن يستلزم ذلك لدخول أية سلطة رسمية . يبدو الأمر كما لو أن الذين تمكن اقتباس على مستوى العامة مثلا هو الخلل بالنسبة للحضارة الغربية** وذلك ، على سبيل المثال ، **العلاقات الخارجية** ، على مستوى إداري أم اجتماعي أدنى كما حدث في ظل الفلسفة الأفريقية والعظم من التنشيط إلى الحرية في الفترة التاسع ، ومن الحرية إلى الحرية واللاتينية من القرن الثاني عشر .

### العرب اللاتيني والإسلام :

من أقيده أن يقر، عمودا جانبيا على العلاقات العربية البيزنطية التي وصلت ألقا ، على ضوء الأراء التي كانت لدى المسلمون والمسيحيين من ديانة بعضهم البعض ، وعلى الساحة الخارجية والاجتماعية التي برزت فيها هذه الأراء . هذا التصور الإداري لدعم مطابقة في العلاقات بين العرب والعرب اللاتيني . وأراء أقل منها عن الآخر . هذه العلاقات والأراء اللاتينية كانت متصورة تماما عن تلك البيزنطية .

إن غزو البيزنطية العربية للإراضي الرومانية الغربية لم يكن أقل حدة من غزوها للإراضي الرومانية الشرقية . وقد استولت شمال أفريقيا وإسبانيا وجنوبي فرنسا وجنوبي إيطاليا . وأيضا معظم جزر البحر الأبيض المتوسط في القرن الثامن وظهرت من القرن التاسع عشر قرب القضاة في الطالب والقرود فاستل كان لابد من وجود سائر حالي عبر البحر المتوسط ومثلها هو الحال في الشرق . فإن هذه الأحداث أثارت فرحا في الغرب . ورغم ذلك فقد استغرق الأمر زهاء ثلاثة قرون

(٣٦) هذا البحث بعد كتابه الإسلام . وقد نشره في

قبل أن تتمكن من وجود عقلية واضحة على المستويين الأيديولوجي والفني عبر عبء الفكر والأعباء . في تلك الوقت حقا ، من نهاية القرن الحادي عشر فصاعدا ، نظر إلى العرب المسلمين على أنهم أعداء رئيسيون للغرب اللاتيني والمسيحية ، وبأبصاره سلبية عن الإسلام قد قامت في كل مكان متروكة في عرضها باختلاف النطقة من صورة سوداء تماما إلى صورة فاتحة<sup>(٣٧)</sup> .

في الحقيقة بناءً على ذلك بيئة كغير الطفرة واحدة حرة واحدة مستمرة رغم تغير الجهات أرضا وبحرا ومخاطباتها الضغط روحي متزايد من الإسلام منذ بزوفه ومع تصاعد ، كان الغرب تلقى ضربة مع مطلع القرن الثامن ، وأعيدت التكرار في القرن التاسع ، ثم بدأ يفتن لمعرب عربيا منطقة في بلاد المنطقة كانت قد استقلت إلى حد كبير من بعضها البعض . فقد تم غزو فرنسا للمرة الثانية في القرن التاسع أيضا هو الحال في معظم المنحرف الإيطالي ، وكما غزا القرويات صقلية ما بين ١٠٦٦ - ١٠٧٢م ومع بداية الحملة غزو أسبانيا ( ١٠٦٢ - ١٠٠٠م ) كان الحملة الصليبية الثانية كانت اكتسبت قوة دفع لدرجة أن الغرب أصبح متفهما مع آسيا الصغرى ، وسوريا وقسطنطين مملكتها اللاتينية ، ومع مصر ونولس ، وأجزاء البلقان . هذه الحملة الصليبية كشفت من غرب افريقي ، ولكنها كشفت هذه المنطقة التي ما زالت على غربة كبيرة من بربريتها ، من الاتصال على نطاق أكثر مع العالم الخارجي ، بداية الإسلام وحضارته الأولى . جدير بالملاحظة أن بيئة ، وخاصة الغرب ، بعد أن طغت في البداية علاقته مع سلطان البحر المتوسط المستول عليها ، جاءت فاستكشفت وكشفت علاقته التجارية مع الجانب الإسلامي من البحر ، بالتحديد الغرب ، هذا صحيح خاصة من القرن ١٢ فصاعدا ، ولقد عززت ثقافة المدن الإيطالية إلى حد بعيد إلى هذه الصلات التجارية .

لقد كتبت بيئة جدا من الملاحظات العقلية ضد الإسلام في القرن التاسع وربما الثامن فصاعدا ، والتي تأسست مع حربها التي أنها فشلت في التآمر معلومات كافية عن الخصم الكبير . بدأ الغرب بعد ذلك في كتابة عقائده العنيفة التي توارثت في موجات تتناسب صعودا وهبوطا مع الحملة الصليبية ، ولم يكن الغرب بالتأكيد أفضل حالا من حقيقة معلوماته عن الإسلام من بيئة حتى القرن ١٢ الميلادي . وكان الدفاع عن المسيحية الذي تحتاج إلى هذه الملاحظات الجدلية ، قد بدأ فقط مع كتابات بيتر دميان Peter Damian ( ١٠٧٢ ) وجرموند من فرنسا Guimond of Aversa . وقد استغرق الأمر وقتا قبل أن يدرك الغرب حقيقة انكار الإسلام للشكلات الإلهي وحصل المسيح . لابد أنه مواقف القرن ١١ . أحداث الجيوش المسيحية غزو الأراضي التي استولى عليها الإسلام قبل ، من الذي نتج عنه اهتمام واضح بالأمور الإسلامية وبثقافتها الفكرية كأداة متميز عن البشر الصليبي الأكثر حداثة لقد نظر إلى الإسلام في العرف اللاتيني ، مع ذلك على أنه في الغالب بدعة متحرفة عن المسيحية وليس دينا مريفا . لقد أكد جورج السباع George Vitiory أن الله الخلق ضد الإسلام والمسيحية واليهودية واحد ، وأنه طبقا لكل من البيانات الثلاث ، فإن الله يعني الخلاص للمضطرب المائل<sup>(٣٨)</sup> .

(٣٧) ويليام دي القديس القديس في العصور الوسطى والثامنة من لاسلاميات (١٩٧٧) ج ١ ، Norman Denzin, Islam and the West, P. ٢٩, ٢٩٢-٢٩٣ .

(٣٨) نفس ، Norman Denzin, Islam and the West, p. ٤٤ .

وأنه نظر لعصام ، حقا ، ان الوحي القوي وريزية الاسلام بدأ مع اعادة لبعض اعتبارات نيوبولوجية . وقد ظهرت كليات الاغلبية لدخول الاسلام مشتقة من اللاهوت الفلسفي أكثر من اهتمامها على الكتب المقدس . قبل سبيل لثال ، الكسب لاسلام ( Anselm ) مؤلف "Curdeus homo" ١٠٩٤ ، وأعداد وسلسلة يده الى البابا ايرين الثاني "Pope urban 11" في ذلك الصنف ، بالقرب من ميدان معركة كابوا ، Capua . وقد استوحى المؤلف كثيرا من معاصره من دحض الآراء المتعلقة بذات الله كذلك في اعتناها الاسلام<sup>٣٢</sup> . وما ينظر على الحال للوعلة الأولى اسم بيتر المجلد Peter the Venerable<sup>٣٣</sup> ( ١١٢٦ ) وأدبها Corpus chuniacense ( ترجمته ١١٤١ - ١١٤٣ ) بما فيها الترجمة اللاتينية الأولى للقرآن والتي ترجمها وبرت الاكسوي "Robert of Ketton" كما لا يلزم عن الحال أيضا توماس الكوناشي "Thomas Aquinas" ( ١١٦٤ - ١٢٧٤ ) وبحثه "Summa contra gentiles" والذي لا يترجم عدده له . ونحن نذكر أيضا في ترجمته مارتي "Raimond Marti" ( ١٢٨٤ ) الذي كان يعرف العربية ، وبحثه ضد أخطاء الفرق في (عنه عام ١٢٦٠ ومزله "Pagio fidei adhe- vas Mauras et Ludaeos" الذي كتب عام ١٢٦٥ ومزله روبرت بركون "Roger Bacon" ( ١٢٩٤ ) والعنوان : "Moralis philosophia" وأيضاً "Opera tertium".

والى جانب مزارعها الديني والاجتماعي - السياسي فإن العلاقات بين الغرب اللاتيني والعالم الاسلامي كانت مهمة جدا على المستوى الثقافي<sup>٣٤</sup> . هذا هو الجانب الذي يجب ان نأخذ به في اعتناها . ولما مضى عن بعد والاسلام من البيزنطيين والمسيحيين العرب في وقت الجيوشات الصليبية فطيلة اليها من خيالها . فاما ما كان الاسلام كديانة ، وقد نظر اليه على كونه كديانة سليما ، فان التوراة لم ينظر اليه من ذات النظرة . وان رؤية أكثر التفصلا في مناطق اعتناها ومصلحة كانت نوعا من أرضه المصالح في أهداف اليها الجليل الغربي في مهولة معجزات اعتناها . وأكثر الأمور أهمية ، مع ذلك ، كان فيها يتعلق بالفلسفة والعلوم والطب والتكنولوجيا . حيث كان الغرب مستندا لطيفي التعليم من

٣٢١ انظر .

Johannes Anselm von Canterbury und die Islamfrage, Theologische Zeitschrift (Basel), Vol. 19 (1963), pp. 150 - 172.

٣٢٢ انظر نيوبولوجيا الأولى والاسلام ، انظر نفس المؤلف .

Anselm von Canterbury, Zur Begründung und Anschauung der Religiosen, Saarbrücken, Vol. 17 (1964), pp. 271 - 362.

٣٢٣ انظر .

Petrus Venerabilis, Tractatus aduersus infidelium artem Saracenicorum libri 3.

انظر .

Patrologia Latina (PL), Vol. 189, Colo. 499 - 738.

٣٢٤ انظر Corpus chuniacense ، انظر ترجمة الثانية .

James Kettonick, Peter the Venerable and Islam, Princeton: Princeton University Press, 1944.

٣٢٥ انظر انظر انظر انظر الاسلام في أوروبا الغربية في العصور الوسطى ، انظر انظر انظر انظر .

F. Stekelen, Een en ander over de arabische bijdrage aan de westerse beschaving, Leiden, Universitaire Press, 1914.



العرب في صقلية وإسبانيا ، وقد احترق العلم العربي . وإن المعلومات التي تم اكتسابها من طريق الأعمال المترجمة المكتبة التي أنت من العربية والتي غالباً ما كان يتم نقلها عن طريق العربية إلى اللاتينية . كانت حافزاً على ظهور عصر النهضة الأول في القرن ١٢ . لقد كان لها تأثير على ملموس على التعليم في كل مكان في القرن ١٢ . وإلى جانب العالم اللاتيني - الأخرى فقد شهدت أعلام النهضة الأوتلي لسان داني Danic ( ١٢٦٥ - ١٢٩١ ) وبيترارك Petrarch ( ١٣٠٤ - ١٣٧٤ ) بحافز قوي . وقد احتفظت العلاقات التعليمية بين الإسلام وبيزنطة احتفاظاً عن تلك التي كانت بين الإسلام والغرب اللاتيني بسبب التخليق الحضاري للغرب اللاتيني .<sup>(٣٧)</sup>

#### الاتجاهات المسيحية . في الشرق والغرب :

ربما يمكننا أن نطرح بشكل جيد إلى بعض الأوجه الأخرى للدولة البيزنطية وبخاصة بالأوجه لتوازيها في الغرب ، والصعود في اعقابها ما تضمنته من مواقف دينية إزاء الإسلام .

١ . إذا كانت بيزنطة قد عرفت دولة مركزية واحدة بشكل قوي ، والتي كانت مرتبطة نظرياً بالكنيسة الأرثوذكسية ، فهناك عدة دول في الغرب تشكلت كدولة مركزية الأرثوذكسية الرومانية المقدسة ، وجدت نفسها في تناقض حاد مع السلطة المركزية الوحيدة في الغرب . كانت السلطة البابوية والتي كانت قوية في الغرب مستمرة منذ حركة الكلايك "Ch" "niac movement" والاصلاح "Gregorian reform" التي أثار حتى أنه في كل الأمور المتعلقة بالإسلام ، كانت الميادين اليونانية موجودة : على سبيل المثال ، التوسع في السلطة القضائية الكنسية اللاتينية نحو المغرب الإيطالي وصقلية بعد هزيمة العرب ، والحملات الصليبية . وقد استمر ذلك دهر أبعده بارسيلو -Barbus 110٠ عام ١٠٩٤ ووزارة ليرين الثاني 1100خليلطكا عام ١٠٩٤ ودعوتهم إلى الارتداد الديني في الأراضي التي استعبدت بالغزو واحتلت على الاهتمام بالإسلام في أوروبا . وفي عام ١٠٩٤ م عندما استشهد البكيس Alexis طلبا العون ضد الروم السلاجقة في الأناضول .

كان رد البابا عاجلاً : دعوة لحملة صليبية إلى الأرض المقدسة . يصعب هنا الاستهانة بدور البابوات في علاقات الغرب بالإسلام . هذا أمر لا يزال واضحاً في عام ١١٥٥ م عندما عرض بيوس الثاني Pius II على البند الثاني "Meimet II" أن يثقل الأثقال البيزنطيين - ويترى القيادة القديسية على المسيحيين الشرقيين إذا ما أراد ذلك<sup>(٣٨)</sup> . يصعب على المرء أن يتصور التناقض بطريق القسطنطينية على هذه البعثات .

(٣٧) راجع دراسة القديس لسان على القديس فيلادلفيا - الجبل - عن سبيل المثال .

Eugene A. Meyer, *Arabic Thought and the Modern World in the Golden Age of Islam* (New York: Frederick Ungar, 1964), esp. Ch. 5: The impact of translations on the West, esp. 78-111.

Pius II. Lettera a Meimet II, scritto di Giuseppe Tassinio, Napoli, 1953.

١ - انه بينما استمرت منطقة منذ النصف الثاني للقرن الحادي عشر التعرض للتهديد ولغضب تركي الأتراك ، فإن العرب قد حرز نفسه تماما خلال تلك الفترة من سيطرة العرب في إيطاليا ، وإسبانيا وجزر البحر المتوسط بالنسبة لمناطق ، فإن الموقف الموحدة المسكن لهذه الاسلام لكل في الحرب الميدانية والناظرات الجدلية المعقدة رغم ، أيا رعا عصبه ، أحداثا ، في فترات حكم بعض الأباطرة المعينين ، ولقد اتفهم في حين أن العرب استطاع أن يبنى جداراته أوسع من المواقف ، ويسمح بتعارف مختلفة ، بما فيها التيار الحضاري والبيشري ، في موقفه المواجه للاسلام . كان هناك رجال أمثال ويليم الحسوري (William of Tyre Historia rerum in partibus transmarinis gestarum) والطرابلسي William of Tripoli (Tractatus de statu Saracenorum) وريكنولدس دي مونت كرويسيني "Ricoldus de Monte Crucis" الذي كتب تحت عنوان Dinerarium, Constatatio alchorani حوالي عام 111٠ كمصدر رفيع من المعرفة عن الاسلام<sup>١٢١</sup> . قد كان له معرفة بالسلطان عن قرب ، ولد عميل توماس الكونتس وروجر بيكون في مرزوقها اللاهوتية ، وضع ريكولد ليل Raymond lull (١1٩٢ - ١٢٢٦) ، بين الخامسين ، وحدث المجلس العالي في ليدا عام ١٢١٦ على تأسيس مدارس التعليم ولغات شرقية أخرى (للمعيل البيشري بين المسلمين ، والذي يشار إليه باسمه بالاسلامي مختلفا ، كما يقول الأكسي Nicolas of Cusa (١٤٠٦ - ١٤٦٤) ، فقد أظهر أنه أكثرهم ثقافة ونظرا روحية في حوار فلسفي De pace fidei (بعد ١44٢) وجزءه Criticatio alchorani في عهد الأخير حيث أن بعض العلماء في تلك الفترة كانوا من المتأخرين المسيحية واللامسيحية في القرن ، ويعرض تلك المعضلة ، بناء على أنه يقابل في تلك المواضيع التي يتناول فيها الفرق عن التعاليم المسيحية . لقد نبهت وجهة نظره من التفكير رفيع : إذا كان الاسلام شكلا آخر من المسيحية وإذا كانت المسيحية هي نقطة الانطلاق الحقيقية للاسلام ، فإن فجرة من الاسلام إلى المسيحية ، وهذا ما يعني الكيفية في اختلاف ، بعد إمكانية حقيقة في مرزاقه De pace fidei Cusanus يعبر عن نفسه في الصلاة بلغة أكثر شمولية . إذ لم يلق الله ذاته حيث يريد أن يلهم كان الناس أن تعيهم محلا :

...Nam nemo a te reedit , nisi quia te ignorat . Si sic facere dignaberis , cessabit

١٢١ - ريكولدس دي مونت كرويسيني

١٢٢ - Manetti de Villari, Il Libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di Frate Ricoldo da Monte Crucis, Roma, 1948.

١٢٣ - انظر ترجمته من الترجمة (The Imperialis alchorani) (١٩٨٤) Vol. ١٩٨٤ وبقدر في alchorani ، ١٩٨٤ - ١٩٨٥ بر عهد في ألمانيا دارين لول Martin Luthier

١٢٤ - محمد حوران

Verlagung des Alchoran, Bruder Richard D Prediger Ordens, Wittenberg, 1942.



للمسيحيين هذه المفارقة ، يمكن القول بأن في برزخه بعد عام ١٥٠٠ م ، بالكاد لم يكن هناك أي موقف آخر أبعد الاسلام غير موقف الحرب الدفاعية والتاريخ العسكري بحد ذاته على العلاقة بين هاتين الديانتين : يجب ألا يخطئ من المرء أن المسيحية البروتستانتية حتى القرنين العاشر والعاشر المسيحية اللاتينية حتى القرن الحادي عشر ، قد وجدت نفسها محاربان من جبهة موحدة ضد الاسلام . لقد نظر إلى التعاون بين الديانة المسيحية والاسلامية على أنها الأعمال غير راقية كانت مرجع ذلك إلى عدم وجود طرف ثالث ذي أهمية في الميدان السياسي غيرهما وقد استندت المفارقة السياسية والعسكرية الدعم وقتها من المثاليين ، والشعائر الدينية المختلفة والمعار الدينية الخاصة بالخصارين والنجس حتى هذه المعايير والشعائر والمعتقدات لم تصبح محرومة عن النظم الاجتماعية فقط ، وإنما كانت تشرعها تلك النظم في علاقاتها بالأفكار والقيم الشارعية . كل مجتمع منها قد نظم داخل إطار الدين . وكل كان أنه لم يحدث قطبا لديها المسير . كان الفكر والجميع يستندان هويتهما من خلال الأطر الدينية ، وحقيقة تنزع هذه الأطر أعطى استمرارية لمعارضتها ومن الناحية السيكولوجية ، تصور كل من النجس دينه الآخر إيديولوجيا .

إن دراسة واقعية لأراء المسلمين والمسيحيين عن بعضهما البعض تظهر سوء الفهم المتبادل حينذاك . وقد لعبت عوامل كثيرة دورها في ذلك بما فيها العوامل الداخلية مثل الخلافات بين فرق أكثر تحركا في وجود دينه وإيديولوجية اجتماعية . وهذا أن كلا من الجانبين قد فسر دينه الآخر وفق معايير الخاصة . فقد رأى الاسلام في أهل المسيحية مؤمنين ضلوا ، ولكن يقل لهم احترام أهل الكتاب بينما رأيت المسيحية الوسطى في المسلمين مؤمنين أحلهم الشر والجهل إلى حد كبير . ولم يستطع أي طرف أن يخطى خطوات الطرف الآخر من حيث العقيدة الحديثة ، لأسباب تتعلق من هذا من التحليل .

<http://Archevebeta.Sakhrif.com>

على مستوى التفكير الدماغي ، بدأ كل من المسلمين والمسيحيين إلى كتابتها القديسين وإلى العقل لاتتاح أنفسهم بموقف الطرف الآخر . ولكنهم فعلوا ذلك بطرق مختلفة . استخدام كل منها كتابات القديس من حيث المبدأ عند الطرف الآخر . وكان لدى المسلمين هذا مزجة جلية حيث أن همدا قد عاش في فترة متأخرة عن يسوع حيث أنه وليس يسوع وحده قد ترك كتابا مقدسا . أيضا كان القرآن ككلمة الله ذاته أكثر قبة من الانجيل الذي شارك المسيح في وجوده على هذه الكيفية . أما فيما يخص العقل فإن المسلمين أكدوا بأن الأمور الدينية تسود عن العقل ولكنهم أيضا قالوا بأن الدين لا يصبح أن يتناقض مع العقل وأنه لابد من أن يخضع في حد ذاته للتحليل والتفكير النقدي . وبهذه الطريقة أوردوا مجالات عقلية مضادة ضد المسيحية ، أما المسيحيون ، فقد اعتقدوا في القديسات الدينية التي لم يتعدوا فقط اعطائها للعقل ، وإنما كانت في الحقيقة متناقضة معه . ولذا ، فقد استطاعوا أن يطوروا التعالقات العقلية ضد الاسلام يد أهم صجروا عن مهاجمة بقوة التبع العقلاي كما فعل المسلمون أراء المسيحية . في الحقيقة ، إن عقل الانسان طبقا لمعيار العقيدة المسيحية لا يمكن أعضاء لسيطرة عقلانية لروى عقيدة المسيحية ، فهذا يحد من العقل إلى نسبة الحق . كقبت بالطبع ، فوارق تكاد لاتذكر في هذا الصدد ، ولقد استطاعت كل من اللاهوتية الأرثوذكسية واللاتينية أن تنمو منحنى عقلاي ، ولكن في عصر ، في موقفها ضد الدين السلام .

في الاسلام ، كانت هناك ، أيضا مدارس عقلية عقلية . ورغم أنه معروف بأن المعتزلة كانوا في طليعة المناظرين بالمعتزلة المهاجرين للمسيحية ، فأننا لاثبات في ساحة المسيحيين دليل للتضليلات المحددة لعقلية المعتزلة والأثرة فيها

يعتزل بعضهم لعجز المسلمين ، وفي الحقيقة للمسلمين القدرة القويّة والمخطوطات القديمة في الحديث عن كل حال الإسلام بقوله كونه الدين ذا السبيل العظيم وإلى المراتب الأخرى بما فيها المسيحية تعتمد أساساً على المبادئ عن الإسلام في هذا الجانب بحدود .

هناك مشكلة أخلاقية في العلاقة بين المسيحيين والإسلام نشأت في أن المسلمين اعتبروا القرآن حقاً بكل ما يحتاج إليه معرفته عن المسيحيين وحقها كان أو لم يكن ، حتى أن مزيداً من الدراسة عن المسيحية تأخر ما شكل غير ذلك . أما المسيحيون فلم يستطيعوا من جانبهم أن يراجعوا كتابهم المقدس ، بشأن الإسلام ، لقد كانوا في جيل تام ومضطربين لدراسة . وعلى المستوى الفكري كان هناك مفكرون جهلة أمثال ابن سينا ( 980 - 1037 ) ، والمطري ( 1088 - 1185 ) ، لم يستطيع اللاهوتيون البيزنطيون بمراجعهم ، واستغرق اللاهوتيون وقتاً حتى تولف لديهم مفكرون على تشكيلهم الذين حل استعجاب ابن بادنة أو ابن رشد ( 1198 - 1204 ) .

لما قُبل بعض المبرمجين الأتليّة الدينيّة التي كانت موجودة ، فقاموا بتكليفه عن التعصب البيروني الذي كان  
المتبعين ، بينما لا يعجب هذا أن سياسة التسامح الذي قد اعتمدت نظام الحكم من جانب المسلمين وتسامح طليقي في  
السلالات الغربية من جانب المسيحيين . مثلاً حدثت تحت حكم ملوك الرومان في صقلية ، أو في ظل شخص آخر مثل  
فرديريك الثاني ، فإذ الملك الأتليّة العربية عند كان الظاهر بعدم يؤيد الأتليّة ودينا وتعاليمه  
أي اتصال قوي بها ، على الجانب الأخرى ، لم يحدث استبداد للمسلمين في أي شيء آخر ، أو اضطهادات من قبل  
الدولة ، ولم يكن هناك ، أخيراً ، أي نوع من نظام في تعصب المسيحيين داخل الأرض الإسلامية ، إلا في ظل ولاية  
الحاكم بغير الله ( ٩٥٥ - ١٠٦١ ) ، الذي كانت سياسته القوية تعتمد عموماً ، على الجانب المسيحي كان الموقف أكثر  
عدوانية . إلا أن معظم المسلمين كانوا يتركون أراضيهم حالاً بغزوهم المسيحيون . غير أنه في القرن السادس عشر  
حدثت اضطهاد المسلمين في أسبانيا وكان التعصب البيروني يوحى بأن أعداء في إندونيسيا أن بعيد عن طريق التامل مسائل  
الخليفة على ضوء وجود الآخر أو مفروقاته ، ولكنه أيضاً يوحى بالأخلاق بحل كل منيا في أن يطرأ إليه طيفاً للثقافة  
التي تائه على الرغم من الفارق بين المسيحيين لم يعترفوا بحريّة الإسلام في توجيه نحو المسيحيين وعلى تعامل في اتخاذ  
محدود تناسباً مع لومهم ، بينما المسيحيون قد سعوا إلى منع تشرير في عهد الإسلام في الفترة المتأخرة من التصور  
الوسطى . وروما أسسوا الأخلاق في تلك منذ القرن الحادي عشر فصاعداً ، أصبح يطرأ في أوروبا أكثر فأكثر على أنها  
مصدر الأزعاج الأول ، ثم كمصدر لتهديد متزايد للحياة بلعده ذلك العالم المتحضر . وهو أمر شديد ، نظراً للمزمنين إلى  
الفرزات العربية في القرن السابع أو نظراً في هذا الصدد إلى الذين يرون الفلاحين في بداية القرن الثالث عشر .

1000

في الحقيقة عندما نتكلم عن العلاقات المختلفة بين الإسلام والغرب ، وبين الإسلام وبيئة ، والآراء المختلفة المتبعة في هذه العلاقات فإن علينا أن نقول كلمة ، أيضا ، عن العلاقات بين المسيحية الشرقية والغربية ، والاتجاهات التي تولدت عنها .

والبيزنطية وقد وقعتا مباحثتين لكليتين تنطبع كل منهما لنفس التحدي من قبل الغرب - ومن بعد الأتراك ضد بيزنطة - والإسلام - ولكن في حركة من بعضها البعض - من المؤكد أن الغرب قد انقبض جزوا من أسلحته الفكرية في التجذلات والأساطير في علاقته مع الإسلام من البيزنطيين ولكن بيزنطة لم تكن تملك أي شيء من الغرب - فالمجملات العنصرية ورغم أنها جعلت استجابة لطيف العرب من قبل الأميراطور - كانت شاذة غربيا - وأن التفرقات التي نجست بين بيزنطة وروما قد زادت فقط نتيجة لها - في الحقيقة تلتقت بيزنطة عام ١٢٠٤ وصاحبة الرحلة ليس فقط من الإسلام ولكن من الغرب - وهكذا شلت في حلقها هذه الأتراك - هناك سبب آخر هو أن الفلاس الذي تترك في قبليها ما سيكون بعد الموت والذي أشعده البيزنطيون نظر اليه في روما حتى أنه ما بعد الطوفان apocryphal نظر الانحطاط من الألسيحيين الذين أنكروا المفكرات الباطنية .

إن عيانا ربما يقع في شرك إذا فكرنا في الشخص الذي كان يمكن أن يدعو لترويج التوسيع الاسلامي في حالة عدم وفرة الانتقادات الكنسية عام ١٠٥٤م ولم يحدث ذلك الانتطاع بين الشرق والغرب - ودعاية الأراء التي كان يمكن أن يطرحها المسلمون والسبيحيون على طول البحر المتوسط من بعضها البعض في تلك الحقبة - ومن ناحية أخرى - فإن المسيحية لم تكن متجانسة التكوين لأن حقائق الإسلام كان يمكن استخدامها في سر بطرق مختلفة - وكان يمكن توفر فروع القوي من الصور في الغرب فيما بعد .

## ARCHIVE

### اليانحات المشتركة

حتى الآن - كمحاولة لملأ الأراء المختلفة التي اعتقدتها المسلمون والسبيحيون من بعضها البعض في أوقافهم وأماكن عبادة خلال فترة العصور الوسطى - ولعل أن أسمى هذه الدراسة - أنه إذ أصبح مناجح البحث من الجانبين - فالتجربة التحليل أكثر عمقا - نجد أن ما شعر به الأطراف الثلاثة من أنه خصوصية مطلقة - يبدو أنه الفرق في التراضات وإراء مسبقة شارك فيها المسلمون والسبيحيون الغربيون والشرقيون<sup>١٣٦</sup> - وهكذا - يمكننا الحديث عن رابطة مشتركة وهذه تعكس التوافق التي بذلت للوحدة الأولى على أنها عدوا شديدا - وهذا يتطلب مزيدا من التمهيد - ولكن أود اقتراح هذه الاقتراحات الجدلية في جهتها لتطور أكثر شمولية .

هناك في النظم الأول بيان مشترك من إيمان باله واحد - ومن اعتقاد بأن هذا الاله يدل على إرادته من طريق تضادها سر وثقافة مختلفة وسيطرته على الوجود كله ومن فكرة الدين الواحد الصحيح الذي يسمو عن كثير من المعتقدات ومن وجود اقوام Nations دون أنهم يعيشون في كثف حامية لغية - التجمعت عناصر هذا البيان في هذا ترواج وحدة أراء ثيولوجية - ولكن هذه المعادلات في التحليل الأخير - كانت فقط فكرة لأنه كان هناك بيان ديني واحد مشترك - واختار فلسفي واحد - واحتكام واحد للاتجاهات التاريخية كتدليل على حقيقة الايمان - وقد كان الناس الغربيون أنفسهم

(١٣٦) هذه الأراء هي الأراء - البنية عند فيها الأراء - من قبل ذلك .

Gustave E. von Grunewald, Persecution, conversion, and influence in the relations of Arabs, Byzantine philosophy, literature, and poetry, *Desertica Osk Papers*, No. 11 (1966), pp. 89 - 111.

من هذا التوجه يمكن أيضا أن نلاحظ في العصور الوسطى مع صلاتها الفكرية والفلسفية التي تقوم عليها في العصور الوسطى - والعقائد والتفاسات المسيحية المختلفة والعقائد - وهذا هو وجه التوافق بينة الفكر الاسلامي والعقائد والا تصانيف القديمة والبيدنية







١٩٦٠م<sup>١٢٦</sup> . من ناحية أخرى ، نرى من الشمال المسيحي خلال القرن الثاني عشر ، تقريبا ويدا انديا وأفريقيا وأفريقيا كانت مشاريع الترجمة جزءا أساسيا منه . في هذا الصدد هناك إسهام جدير بالذكر قام به بيتر اليجل ورواجه خلال عمله Corpus christiane . لقد كانت الترجمات العسكرية والسياسية المتأصلة في أعلام متحمسة وأعمال بالأرقام ، ليس فقط في أسبانيا ، وإنما أيضا في شمال إفريقيا ، وامتزجت جهودا حضارية عظيمة جديدة في القرن الثالث عشر .

لقد ساهم التدريب اللغوي ونظير التحليل الفلسفي والجدلية اللاهوتية جنباً إلى جنب مع الإيمان بالعقل وقدوات الإنسان الفكرية . وما أمكن التزم أن يتحدث عن ذلك العصر كفترة مفعمة بروح التنوير والتي نظر فيها إلى الإسلام في إطار التحليل الأخير على أنه شكل من الجهل يمكن التغلب عليه بوسائل الفكر التنويري والافتتاح . لقد أدت الإيديولوجية المسيحية الملوك الكاثوليك تلك الفترة إلى نهايتها في القرن الرابع عشر عندما استخدم العنف ضد الأقليات الدينية .

#### ب . الاهتمامات الإسلامية :

نظرة عابرة على الجوانب الإسلامي يمكننا ملاحظة اختلاف جوهر في الاهتمام بين منطقة وبنده في الغرب الأقصى ، فبينما كانت منطقة المغرب إلى حد كبير للتعليم والتأليف والتأليف على التوريات مساهمات الغير حضارية متواردة والترجمات حضارية في الشرق والمطبعة في ذلك هناك شخص مثل الخليل في الإسلام فيما يتعلق بأمور العربية باستثناء مدينة روما . في الكتابات العربية لا نجد أميلاً من هذا الجزء من العالم وإنما نجد اهتماماً فكرياً قليلًا ، ومن المحتمل أن شعوب هذا العالم اعتبروا يوربة لا يمكن تعلم شيء منها . إن المعلومات القليلة عن طريق سفر فقه من التجار لم تثر على ما يبدو أي فضول زائد وحتى الحملات الصليبية المتتلفة أصلاً من الغرب لم تكن على قدر من أهمية حقيقية بالنسبة للإسلام . بل على العكس من ذلك ، فإن الواقع الاجتماعي والتكنولوجي لكندا الديكتاتوري في المجسمين المسلمين يكشف عن نفسه بشكل واضح خلال الضغوط العنيفة التي استطاعت إحدى الديكتاتوري أن تفرضها على أتباع الديانات الأخرى . اعتبر هذا إلى حد كبير شيئاً يصعب تحاشيه لأي منها . خاصة للتفسير على إمام الأمور .

إن هذه اليراثات أساسية للثقافات والآراء المتأصلة من المسيحية والإسلام في فترة العصور الوسطى . لقد أوضح ويلهيلم ديتر <sup>١٢٧</sup> Wilhelm Dilthey أن ثقافة البدء بالنسبة للأعمال الفكرية في تلك الفترة ترتكز على مشاكل

١٢٦ : لغة العرب في لغة من لغة العرب ، القاهرة ، ١٩٦٠ . ترجمة عربية ، عيسى :

"La provenance de l' "Arabic letter" pour refléter les particularités de la Crée. Par 'Abd - Allah Ben' Abd - Allah, in Origines, Textes descriptives françaises inédites", Revue de l'Histoire des Religions, Vol. 12 (1 Janvier), 1985, pp. 48-49, 179- 201 et 276 - 301.

عيسى :

Miguel de Espino, la Teoría, cartografía y política islámica contra el Cristianismo de Andalucía al - Tarragona (Segundo Tormentón). Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971.

الديانات التوحيدية الثلاث<sup>١٢٢</sup>. ان فكر العصور الوسطى لا يمكن فهمه ما لم يضع المرء في الحسبان ليس فقط المشاكل التي سعى هذا الفكر لاجزاء حلها ، وانما ايضا المشاكل التي واجهت بها هذه الديانات الثلاث رجال الفكر . كما انه قد كان هناك بنية اعظم مشتركة ، فان هذا ظهر ، ايضا ، في حقيقة ان كلا الطرفين كان يدرك هذه المشاكل ، سواء المسيحيون او المسلمون ، وان الطرفين الآخر كان ينظر اليه على ضوء هذه المشاكل . وهكذا ، كان كلا من الطرفين قد جوبه بمشكلة وجود الطرف الآخر ، وكان عليه ان يجد حلا لذلك ، حتى الاسلام المشكلة بدعونه المسيحية ، اعلى الكتاب ، « بينا نرصد المسيحيون بين تسمية الاسلام مرحلة وبين دعونه ديناً مزيفاً ، بالنسبة لوعي المسيحي ، كان من الممكن ان ينظر المثاليين بان الاسلام بدعة ان يتم حوار . اما الجانب الآخر المثالي بأنه دين مزيف ، فكان عليه ان يوضح ، ان ذلك زيف<sup>١٢٣</sup> .

من الأمور المثيرة للنظر في العصور الوسطى ، وفق مفهومنا ، وجهة النظر المعادلة المتشعبة نحو التركية وشبه الانالية دينيا لكلا من الحضارتين . وعلمت للنظر ايضا في العصور الوسطى التركية الفلكة بان مشابهة ايمان آخر غير ايمان القره بغضن التمسلا ، يربا في واقع الامر ان الدين هو الذي حيا الاتصال الحضاري الاقصى بين حائتين الحضارتين ، رغم انه بالنسبة للتصوير المبدية فان الديانتين كانتا متضابتين بالحضارتين ، بشكل لا يندم . في الجدل قد قوى ان فصلوا .

بغداد وبنزلة ، قرطاج وبنزلة ، الاسلام والمسيحية : - سواء ما سطرنا ، لقد كانا على هذا النحو حتى انهما لم يستطيعوا ان يتصوروا ضوء بعضهم البعض كذا أصحت مراتهم كل طرف الطرف الآخر ، ولم يكونوا لفهمين على فهم بعضهم البعض . ولذا ، فإن أرادهم عن بعضهم البعض أصبحت مشروعة ، وفي النهاية لم يبق ضوء جديد بعد ذلك واستقر الشجاع .

يبدو ان المردوب لا تلغي الى إغراق الضوء الآخر . هذا على نحو دافع التاريخ التسلسلي للعلاقات الاسلامية - البيزنطية والعلاقات الاسلامية - المسيحية على نحو عام . حيث إن كليهما قد أصحبت به في دائرة الصراع . وكان عرضا تمام العرض على تركيبة الحقيقة الناشئة من اقله بعضهم الدالية حتى يكون قادرا على النظر بشكل جيد ان الطرف

١٢٢) القسوس .

Wilhelm Willems, *Einleitung in die Christen-Kennschaffen* (Eusebius Schriften I), Leipzig - Berlin, 1923, p. 273.

١٢٣) مجلة الدراسات الاسلامية ايراد من بايولر ديمير اسير ، القسوس كتاب دعوت القسوس .

'Medieval handlungen (japanes underschieden)' , *Nederlandsche Oostindische Tijdschrift*, Vol. 23, No. 4 (April 1969), pp. 240-242.

القره فلكة القسوس الاسلام المسيحية لاسلام - القسوس .

Franklin Minkler, *La guerre chrétienne et l'Islam*, Édition des recherches, Vol. 3 (Revue originaire la chaire de Constantinople, *Études*), Éditions du P.U.F., Paris, 1969.

القبائل . ان العلماء المسلمين واللاهوتيين المسيحيين كانوا القائلون الرئيسيون انصار الحضارة المسيحية على نقاط الانطلاق لحياتهم المجتمعية التي كل منها . ولكن على نقاط اوسع ، ايضا ، شعر الناس في افعالهم بان الدينيتين مفسوران ان عليهم بشكل متبادل . ليس فقط نتيجة التعليم الذي تلقوه من الزعماء الدينيين ، وانما ايضا بسبب انفسهم افعالهم والاعمال التي ابدت لواء المجتمعات التي انتمى اليها هؤلاء الناس . وبطرق اخرى ، يمكننا ان نرى ان فهم بشكل أفضل النسب الحقيقية لطريق الصوفيين المسلمين . وفي الحقيقة ، يمكننا الآن ان نرى ان كلا من الصوفيين كان متبركا للآخر ، حيث ان كلا منهما يعتبر دينا سماويا لمصدرهما واحد وان الاسلام جاء منهما ومكتفلا بهم ان الناس انفسهم لا يكتفون بدور كون ذلك .



### مقدمة :

نصتان أو نصتان هو الاسم القديم للعبة العوجاء أو عوجاء القفير التي تلعب في صحراء القرب بجنوب فلسطين ، وترجع أهميتها في التاريخ القديم إلى موقعها على طريق القوافل الرئيسية من الجزيرة العربية إلى البحر المتوسط ، وتعتبر القرب في المرحلة الأخيرة من أيلة ( إيلات ) إلى غزة ، وكان يمر بتحصان أيضا الطريق المتجهة غربا إلى مصر .

ويبدو أن هذا الموقع ظل مجهولا للكاتب والقارئ في العصور القديمة والإسلامية ، ولعل التوحيد الذي أثار إليه قبل القرن التاسع عشر هو القريزي في هذه العبارة المستعارة :

« وجد في مدينة الأبرج ( العوجاء ) عام بضعة وسبعين وخمسة مائة من جملة ما وجدته ، بعد الهوى بلغ عصفه نحو مائة فرسخ ، وبساتين عدة أسفل على وديان حل منها سحر طوله أراضان وكرام ، فيه غلب بلوحيين من عشب ، وكتابه بقلم الهند طوله آلاف والألف نحو شهر ، فوجد به آلاف الكرام من قرد ، فلما هو سفر من حجرة السفار قد أهداه بحداد الله »<sup>(١)</sup>.

حتى إذا كانت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين زار شمال الجزيرة العربية عدد من الرحالة والمستشرقين الأوربيين ، ولعرفوا على « العوجاء » وسجلوا أوصافها لها . وما من شك أن أهم من وصف الموقع هما : موريل Alois Musil<sup>(٢)</sup> وسير ليونارد رولي Sir Leonard Woolley<sup>(٣)</sup> . ولعل الموقع

**نصتان في ضوء الوثائق البردية  
قبل الإسلام وخمدل نصف  
القرن الأول من الحكم العربي .**

**مصطفى العبادي**

(١) Musil ص ١٠٠ ، ( في حية حطين ) ، « قطر العربية والفرد » ، مصطفى تراسنج ، مكتبة الشرق ، ص ١٠٠ ، رقم ١٠٠ ، من ١٩١٣ ، بر ١٩١٣

Alois Musil, Arabia Petraea, vol. 2-3, Vienna 1907-8.

(٢)

C. Leonard Woolley, and T. E. Lawrence, The Withered of Eilat, London, 1914.

(٣)



الجناب : ٤ . ويعد هذا الوصف لبعض الأقاليم فلسطين وما يليها جنوبا وغربا : بسوق هيرودوت في شي - من العصر والاعتداد بالنفس ملاحظة شخصية : ٥ . فيقول : ٥ . وسوف نذكر الآن أمرا قويا لا سطة لولاك الذين زاروا مصر . فقد كان يكنى الـ مصر في كل عام أرميا فطرية ملحوظة تبدأ من كل بلاد اليونان وكذلك من كل البلاد القبلية ، ومع ذلك يمكن أن يقال إنه لا يكاد يرى هناك جرة واحدة خرافة . ويمكن أن نستدل أينذهب هذه الجرار ؟ وهو ما سألته . فقلت أنه على رأس كل مقاطعة أن يجمع من مدينته جميع الجرار الفطرية ويأخذها إلى مدينة منف . وهناك في منف ، بلأرميا بذلك ويصعدون إلى تلك الأقاليم المجاورة من البلاد السورية . وهكذا لجميع الأقاليم الفطرية الجديدة التي تأتي من الخارج تخرج هيرودوتا في مصر وتدخل إلى سوريا حيث توجد الأقاليم القديمة<sup>(١٧)</sup>.

إذا أصبح ما يسطه هيرودوت هنا من ملاحظة شخصية . فلما نجد فيه القدم إشارة إلى تصدير مياه النيل من مصر إلى الأقاليم المجاورة في سيناء وجنوب فلسطين من ناحية . فلما نجد فيها تفسيراً للتدريج بين الأقاليم على أيدي الجرار اليونانية التي حتر عليها في تعدادات تلك التي من الاسكندرية وقرطاجس مصر في ذات التاريخ . ويمكن أن نعرف أمرا أن فطرية من النيل يحدث في كثير الضيف والحرف التي يشتد فيها يضاف الأقاليم الصحراوية في سيناء وجنوب فلسطين . وما من شك أن حركة التوافل في تلك الفترة تصبح أشد حادة إلى الحصول على هذه الكميات الاقتصادية من تلك العلب حين أيفد الأبار في الصحراء . ولعل ذلك يدعم وجود صلة وثيقة بين إقليم صحراء جنوب فلسطين ومصر . وهو ما ستراد واضحا في وثائق تعدادات في القرنين السادس والسابع قبل بعد .

على أية حال لعل وكذلك احتجب بها الملاحظات في بعض الباحثين ليعلموا أن القرنين الثاني والرابع<sup>(١٨)</sup> ، ولما بدأ تعود إلى الظهور مرة ثانية على مسرح الحياة العامة في المنطقة . وليس لهذا موضوعات مباشرة من ظروف وأسباب بعضها وتوزيع أهميتها خلال القرن الخامس وما بعده . ولكن ، ما من شك ، أن وراء تغير أساليب تعدادات وإعدادها الحولات أساسية في ظروف التمرل الألف . فهناك سقوط تدور للسيطرة الرومانية في القرن الثالث . وتوتر العلاقات بين الدولة الفارسية في بلاد الرافدين والدولة البيزنطية في سوريا . وقد أثبت هذه التطورات أن تتصل طريق التوافل الشرقية عبر ناحية الشام وعودة الحياة إلى طريق التجارة الجنوبية من الجزيرة العربية إلى البحر المتوسط ، ونشطت رحلة الشتاء والضيف بين جنوب الجزيرة وشمالها على البحر قويا عرفته بلاد العرب طوال ١٥٠٠ سنة من تاريخها القديم . وهكذا استعادت تعدادات مكانتها السابقة باعتبارها هبة لرجال التوافل ، وتدخل مرحلة من الرخاء والازدهار فيما بين القرنين السادس والسابع لم تعرف مثيلا لها قبل ذلك التاريخ أو بعده . وتقوم بها منذ القرن الخامس وحدة عسكرية وثقافية بيزنطية ضمن نظام حراسة الحدود الرومانية . ولا تعتمد حياتها الاقتصادية على دورها باعتبارها هبة للتوافل فيجب . ولكن يظهر بين سكانها طبقة غنية تشارك في النشاط التجاري وتستثمر ثرواتها في الزراعة . فنتشر في أرمينيا زراعة العديد من الفلات والسماسيل مثل الفصح والشعير والربون والكرم والتمر وغيرها ، وذلك بفضل نشاط أهلها الذين اكتسروا قسدهم والجسور واستغلوا كل قطرة ماء من مياه الأمطار أو الأبار الجوفية<sup>(١٩)</sup>.

Barad, 33, 3-7.

(١٧)

(١٨) مثل جارة الفرات العليا فطرية في حالة مطروحة لرجح أن الفترة ١٥٠ - ٢٠٠ ميلادية . انظر : Franz Roemerthal, Nabataean and Related Inscriptions, in East. Asia. Soc. 1, 198-201.

(١٩) Philip Mayerson, The Ancient Agricultural Region of Mesopotamia and the Central Taurus, in Excavations at Nimrud, 30-31, 233.



القرن السادس الهجري، ثم تفرده بفسحها الثاني بين الظروف الجديدة في عهد الدولة العربية أو المسلمين سنة الأولى منها. أما عن العلاقة بين مجموعة النقوش اليونانية والبرديات اليونانية، فنقل معنا، بشكل الآخر، لأن النقوش جميعها تقريباً كانت طابع عيني وتمكننا لذا من إثبات الكنيسة وجمعها. في حين أن البرديات - أو أكثرها - تصور لنا مجتمع الوحدة العسكرية التي كان الحصن مركزها وبنوا الأديرة والمساكنات القلعة. وما من شك أن أهم طائفتين بالقرية هما طائفة رجال الدين والكنيسة وطائفة رجال الوحدة العسكرية. وأما ما كنا نكتسب من الطبقة العليا في المجتمع من أصحاب الأرض والتجارة. وربما أن نحاول الآن أن نعرف على تكوين هذه الطبقة وأنها حاصرها وعظم أوجه نشاطهم في قرية مدوية تالية مثل تصان، التي كانت تقع في منطقة تحصر حاجزاً أو فاصلاً بين الدولة البيزنطية في الشمال والغربية العربية إلى الجنوب.

وأول ما يتضح لنا من الأسماء التي نواجهها في النقوش والبرديات أن الكثرة الغالبة من سكان تصان قبل الإسلام كانوا من العرب. وهي ظاهرة كانت مدروسة أو ملاحظة من قبل بالنسبة لأعداد الدقائق العربية في إقليم منطقة من سوريا بصفتها خاصة. كانت معروفة للشرقين العرب الأوائل الذين أرموا طوائف النصرانية الإسلامية في الشام. كما في قولهم: «أولى عصر من الخطاب مدوية الشام حاصر فبصاره حتى فتحها (في سنة ٦٤٨) ... وقبض المسلمون الشعب فدخل مدوية ومن مد. وكان بها خلق من العرب»<sup>١٢٨</sup>. أو قولهم: «وكان حاصر ففسرين لتتوخ مذ أول ما تسخطوا بالشام، وتلوه وهم في عيم الشعر. ثم انتاب به القتل، فدخلهم أير حيدة إلى الإسلام فسلم بعضهم وأقام على النصرانية بنو سلع من حارون إلى عمرو بن أمية»<sup>١٢٩</sup>.  
والآن نقدم لنا ليراق ونقوش تصان تالية جديدة بالبرديات يزيد للأحداث السليكة في تفصيل مجملها الموقر قبل وإن لم تحرك الجيوش العربية الأولى نحو الشام.

وليكن التكوين الاجتماعي قبل الإسلام بدأ بأن نورد أمثلة من النقوش اليونانية التي تشمل جميع الكنيسة المسيحية بصفتها خاصة. وبدأ يقدم نقوش مؤرخين من هذه المجموعة، أولها شاهد قبر مؤرخ في سنة ٦٦٨ باسم الكاهن نوبس<sup>١٣٠</sup>، والثاني شاهد قبر كذلك مؤرخ في سنة ٦٧٨ باسم بلامبوس الشمامسة (Blaumbos) و<sup>١٣١</sup>، وكلاهما اسمان مسيحيان معروفان. ثم هناك نقش ثالث<sup>١٣٢</sup>، يحمل أنه يتضمن لائحة كنيسة باسمه بعض القديسين وأبناء الكنيسة. أو لعله قائمة بأعياد القديسين والقدسات أو الأياد.

ولكن بعدد بدأ أن نحاط أولاً أن اسم القديس مرفس تصان القديمة؛ وهو أشهر وأول القديسين في مصر. وثانياً أن الكلمة المستخدمة لأبناء الكنيسة هي « $\beta\alpha\delta\alpha$ » وهي مشتقة من «أب» العربية، وكما يؤكد هذا

[١٢٨] الطائفي، شرح القتل، ص ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩ و ٢٣٠ و ٢٣١ و ٢٣٢ و ٢٣٣ و ٢٣٤ و ٢٣٥ و ٢٣٦ و ٢٣٧ و ٢٣٨ و ٢٣٩ و ٢٤٠ و ٢٤١ و ٢٤٢ و ٢٤٣ و ٢٤٤ و ٢٤٥ و ٢٤٦ و ٢٤٧ و ٢٤٨ و ٢٤٩ و ٢٥٠ و ٢٥١ و ٢٥٢ و ٢٥٣ و ٢٥٤ و ٢٥٥ و ٢٥٦ و ٢٥٧ و ٢٥٨ و ٢٥٩ و ٢٦٠ و ٢٦١ و ٢٦٢ و ٢٦٣ و ٢٦٤ و ٢٦٥ و ٢٦٦ و ٢٦٧ و ٢٦٨ و ٢٦٩ و ٢٧٠ و ٢٧١ و ٢٧٢ و ٢٧٣ و ٢٧٤ و ٢٧٥ و ٢٧٦ و ٢٧٧ و ٢٧٨ و ٢٧٩ و ٢٨٠ و ٢٨١ و ٢٨٢ و ٢٨٣ و ٢٨٤ و ٢٨٥ و ٢٨٦ و ٢٨٧ و ٢٨٨ و ٢٨٩ و ٢٩٠ و ٢٩١ و ٢٩٢ و ٢٩٣ و ٢٩٤ و ٢٩٥ و ٢٩٦ و ٢٩٧ و ٢٩٨ و ٢٩٩ و ٣٠٠ و ٣٠١ و ٣٠٢ و ٣٠٣ و ٣٠٤ و ٣٠٥ و ٣٠٦ و ٣٠٧ و ٣٠٨ و ٣٠٩ و ٣١٠ و ٣١١ و ٣١٢ و ٣١٣ و ٣١٤ و ٣١٥ و ٣١٦ و ٣١٧ و ٣١٨ و ٣١٩ و ٣٢٠ و ٣٢١ و ٣٢٢ و ٣٢٣ و ٣٢٤ و ٣٢٥ و ٣٢٦ و ٣٢٧ و ٣٢٨ و ٣٢٩ و ٣٣٠ و ٣٣١ و ٣٣٢ و ٣٣٣ و ٣٣٤ و ٣٣٥ و ٣٣٦ و ٣٣٧ و ٣٣٨ و ٣٣٩ و ٣٤٠ و ٣٤١ و ٣٤٢ و ٣٤٣ و ٣٤٤ و ٣٤٥ و ٣٤٦ و ٣٤٧ و ٣٤٨ و ٣٤٩ و ٣٥٠ و ٣٥١ و ٣٥٢ و ٣٥٣ و ٣٥٤ و ٣٥٥ و ٣٥٦ و ٣٥٧ و ٣٥٨ و ٣٥٩ و ٣٦٠ و ٣٦١ و ٣٦٢ و ٣٦٣ و ٣٦٤ و ٣٦٥ و ٣٦٦ و ٣٦٧ و ٣٦٨ و ٣٦٩ و ٣٧٠ و ٣٧١ و ٣٧٢ و ٣٧٣ و ٣٧٤ و ٣٧٥ و ٣٧٦ و ٣٧٧ و ٣٧٨ و ٣٧٩ و ٣٨٠ و ٣٨١ و ٣٨٢ و ٣٨٣ و ٣٨٤ و ٣٨٥ و ٣٨٦ و ٣٨٧ و ٣٨٨ و ٣٨٩ و ٣٩٠ و ٣٩١ و ٣٩٢ و ٣٩٣ و ٣٩٤ و ٣٩٥ و ٣٩٦ و ٣٩٧ و ٣٩٨ و ٣٩٩ و ٤٠٠ و ٤٠١ و ٤٠٢ و ٤٠٣ و ٤٠٤ و ٤٠٥ و ٤٠٦ و ٤٠٧ و ٤٠٨ و ٤٠٩ و ٤١٠ و ٤١١ و ٤١٢ و ٤١٣ و ٤١٤ و ٤١٥ و ٤١٦ و ٤١٧ و ٤١٨ و ٤١٩ و ٤٢٠ و ٤٢١ و ٤٢٢ و ٤٢٣ و ٤٢٤ و ٤٢٥ و ٤٢٦ و ٤٢٧ و ٤٢٨ و ٤٢٩ و ٤٣٠ و ٤٣١ و ٤٣٢ و ٤٣٣ و ٤٣٤ و ٤٣٥ و ٤٣٦ و ٤٣٧ و ٤٣٨ و ٤٣٩ و ٤٤٠ و ٤٤١ و ٤٤٢ و ٤٤٣ و ٤٤٤ و ٤٤٥ و ٤٤٦ و ٤٤٧ و ٤٤٨ و ٤٤٩ و ٤٥٠ و ٤٥١ و ٤٥٢ و ٤٥٣ و ٤٥٤ و ٤٥٥ و ٤٥٦ و ٤٥٧ و ٤٥٨ و ٤٥٩ و ٤٦٠ و ٤٦١ و ٤٦٢ و ٤٦٣ و ٤٦٤ و ٤٦٥ و ٤٦٦ و ٤٦٧ و ٤٦٨ و ٤٦٩ و ٤٧٠ و ٤٧١ و ٤٧٢ و ٤٧٣ و ٤٧٤ و ٤٧٥ و ٤٧٦ و ٤٧٧ و ٤٧٨ و ٤٧٩ و ٤٨٠ و ٤٨١ و ٤٨٢ و ٤٨٣ و ٤٨٤ و ٤٨٥ و ٤٨٦ و ٤٨٧ و ٤٨٨ و ٤٨٩ و ٤٩٠ و ٤٩١ و ٤٩٢ و ٤٩٣ و ٤٩٤ و ٤٩٥ و ٤٩٦ و ٤٩٧ و ٤٩٨ و ٤٩٩ و ٥٠٠ و ٥٠١ و ٥٠٢ و ٥٠٣ و ٥٠٤ و ٥٠٥ و ٥٠٦ و ٥٠٧ و ٥٠٨ و ٥٠٩ و ٥١٠ و ٥١١ و ٥١٢ و ٥١٣ و ٥١٤ و ٥١٥ و ٥١٦ و ٥١٧ و ٥١٨ و ٥١٩ و ٥٢٠ و ٥٢١ و ٥٢٢ و ٥٢٣ و ٥٢٤ و ٥٢٥ و ٥٢٦ و ٥٢٧ و ٥٢٨ و ٥٢٩ و ٥٣٠ و ٥٣١ و ٥٣٢ و ٥٣٣ و ٥٣٤ و ٥٣٥ و ٥٣٦ و ٥٣٧ و ٥٣٨ و ٥٣٩ و ٥٤٠ و ٥٤١ و ٥٤٢ و ٥٤٣ و ٥٤٤ و ٥٤٥ و ٥٤٦ و ٥٤٧ و ٥٤٨ و ٥٤٩ و ٥٥٠ و ٥٥١ و ٥٥٢ و ٥٥٣ و ٥٥٤ و ٥٥٥ و ٥٥٦ و ٥٥٧ و ٥٥٨ و ٥٥٩ و ٥٦٠ و ٥٦١ و ٥٦٢ و ٥٦٣ و ٥٦٤ و ٥٦٥ و ٥٦٦ و ٥٦٧ و ٥٦٨ و ٥٦٩ و ٥٧٠ و ٥٧١ و ٥٧٢ و ٥٧٣ و ٥٧٤ و ٥٧٥ و ٥٧٦ و ٥٧٧ و ٥٧٨ و ٥٧٩ و ٥٨٠ و ٥٨١ و ٥٨٢ و ٥٨٣ و ٥٨٤ و ٥٨٥ و ٥٨٦ و ٥٨٧ و ٥٨٨ و ٥٨٩ و ٥٩٠ و ٥٩١ و ٥٩٢ و ٥٩٣ و ٥٩٤ و ٥٩٥ و ٥٩٦ و ٥٩٧ و ٥٩٨ و ٥٩٩ و ٦٠٠ و ٦٠١ و ٦٠٢ و ٦٠٣ و ٦٠٤ و ٦٠٥ و ٦٠٦ و ٦٠٧ و ٦٠٨ و ٦٠٩ و ٦١٠ و ٦١١ و ٦١٢ و ٦١٣ و ٦١٤ و ٦١٥ و ٦١٦ و ٦١٧ و ٦١٨ و ٦١٩ و ٦٢٠ و ٦٢١ و ٦٢٢ و ٦٢٣ و ٦٢٤ و ٦٢٥ و ٦٢٦ و ٦٢٧ و ٦٢٨ و ٦٢٩ و ٦٣٠ و ٦٣١ و ٦٣٢ و ٦٣٣ و ٦٣٤ و ٦٣٥ و ٦٣٦ و ٦٣٧ و ٦٣٨ و ٦٣٩ و ٦٤٠ و ٦٤١ و ٦٤٢ و ٦٤٣ و ٦٤٤ و ٦٤٥ و ٦٤٦ و ٦٤٧ و ٦٤٨ و ٦٤٩ و ٦٥٠ و ٦٥١ و ٦٥٢ و ٦٥٣ و ٦٥٤ و ٦٥٥ و ٦٥٦ و ٦٥٧ و ٦٥٨ و ٦٥٩ و ٦٦٠ و ٦٦١ و ٦٦٢ و ٦٦٣ و ٦٦٤ و ٦٦٥ و ٦٦٦ و ٦٦٧ و ٦٦٨ و ٦٦٩ و ٦٧٠ و ٦٧١ و ٦٧٢ و ٦٧٣ و ٦٧٤ و ٦٧٥ و ٦٧٦ و ٦٧٧ و ٦٧٨ و ٦٧٩ و ٦٨٠ و ٦٨١ و ٦٨٢ و ٦٨٣ و ٦٨٤ و ٦٨٥ و ٦٨٦ و ٦٨٧ و ٦٨٨ و ٦٨٩ و ٦٩٠ و ٦٩١ و ٦٩٢ و ٦٩٣ و ٦٩٤ و ٦٩٥ و ٦٩٦ و ٦٩٧ و ٦٩٨ و ٦٩٩ و ٧٠٠ و ٧٠١ و ٧٠٢ و ٧٠٣ و ٧٠٤ و ٧٠٥ و ٧٠٦ و ٧٠٧ و ٧٠٨ و ٧٠٩ و ٧١٠ و ٧١١ و ٧١٢ و ٧١٣ و ٧١٤ و ٧١٥ و ٧١٦ و ٧١٧ و ٧١٨ و ٧١٩ و ٧٢٠ و ٧٢١ و ٧٢٢ و ٧٢٣ و ٧٢٤ و ٧٢٥ و ٧٢٦ و ٧٢٧ و ٧٢٨ و ٧٢٩ و ٧٣٠ و ٧٣١ و ٧٣٢ و ٧٣٣ و ٧٣٤ و ٧٣٥ و ٧٣٦ و ٧٣٧ و ٧٣٨ و ٧٣٩ و ٧٤٠ و ٧٤١ و ٧٤٢ و ٧٤٣ و ٧٤٤ و ٧٤٥ و ٧٤٦ و ٧٤٧ و ٧٤٨ و ٧٤٩ و ٧٥٠ و ٧٥١ و ٧٥٢ و ٧٥٣ و ٧٥٤ و ٧٥٥ و ٧٥٦ و ٧٥٧ و ٧٥٨ و ٧٥٩ و ٧٦٠ و ٧٦١ و ٧٦٢ و ٧٦٣ و ٧٦٤ و ٧٦٥ و ٧٦٦ و ٧٦٧ و ٧٦٨ و ٧٦٩ و ٧٧٠ و ٧٧١ و ٧٧٢ و ٧٧٣ و ٧٧٤ و ٧٧٥ و ٧٧٦ و ٧٧٧ و ٧٧٨ و ٧٧٩ و ٧٨٠ و ٧٨١ و ٧٨٢ و ٧٨٣ و ٧٨٤ و ٧٨٥ و ٧٨٦ و ٧٨٧ و ٧٨٨ و ٧٨٩ و ٧٩٠ و ٧٩١ و ٧٩٢ و ٧٩٣ و ٧٩٤ و ٧٩٥ و ٧٩٦ و ٧٩٧ و ٧٩٨ و ٧٩٩ و ٨٠٠ و ٨٠١ و ٨٠٢ و ٨٠٣ و ٨٠٤ و ٨٠٥ و ٨٠٦ و ٨٠٧ و ٨٠٨ و ٨٠٩ و ٨١٠ و ٨١١ و ٨١٢ و ٨١٣ و ٨١٤ و ٨١٥ و ٨١٦ و ٨١٧ و ٨١٨ و ٨١٩ و ٨٢٠ و ٨٢١ و ٨٢٢ و ٨٢٣ و ٨٢٤ و ٨٢٥ و ٨٢٦ و ٨٢٧ و ٨٢٨ و ٨٢٩ و ٨٣٠ و ٨٣١ و ٨٣٢ و ٨٣٣ و ٨٣٤ و ٨٣٥ و ٨٣٦ و ٨٣٧ و ٨٣٨ و ٨٣٩ و ٨٤٠ و ٨٤١ و ٨٤٢ و ٨٤٣ و ٨٤٤ و ٨٤٥ و ٨٤٦ و ٨٤٧ و ٨٤٨ و ٨٤٩ و ٨٥٠ و ٨٥١ و ٨٥٢ و ٨٥٣ و ٨٥٤ و ٨٥٥ و ٨٥٦ و ٨٥٧ و ٨٥٨ و ٨٥٩ و ٨٦٠ و ٨٦١ و ٨٦٢ و ٨٦٣ و ٨٦٤ و ٨٦٥ و ٨٦٦ و ٨٦٧ و ٨٦٨ و ٨٦٩ و ٨٧٠ و ٨٧١ و ٨٧٢ و ٨٧٣ و ٨٧٤ و ٨٧٥ و ٨٧٦ و ٨٧٧ و ٨٧٨ و ٨٧٩ و ٨٨٠ و ٨٨١ و ٨٨٢ و ٨٨٣ و ٨٨٤ و ٨٨٥ و ٨٨٦ و ٨٨٧ و ٨٨٨ و ٨٨٩ و ٨٩٠ و ٨٩١ و ٨٩٢ و ٨٩٣ و ٨٩٤ و ٨٩٥ و ٨٩٦ و ٨٩٧ و ٨٩٨ و ٨٩٩ و ٩٠٠ و ٩٠١ و ٩٠٢ و ٩٠٣ و ٩٠٤ و ٩٠٥ و ٩٠٦ و ٩٠٧ و ٩٠٨ و ٩٠٩ و ٩١٠ و ٩١١ و ٩١٢ و ٩١٣ و ٩١٤ و ٩١٥ و ٩١٦ و ٩١٧ و ٩١٨ و ٩١٩ و ٩٢٠ و ٩٢١ و ٩٢٢ و ٩٢٣ و ٩٢٤ و ٩٢٥ و ٩٢٦ و ٩٢٧ و ٩٢٨ و ٩٢٩ و ٩٣٠ و ٩٣١ و ٩٣٢ و ٩٣٣ و ٩٣٤ و ٩٣٥ و ٩٣٦ و ٩٣٧ و ٩٣٨ و ٩٣٩ و ٩٤٠ و ٩٤١ و ٩٤٢ و ٩٤٣ و ٩٤٤ و ٩٤٥ و ٩٤٦ و ٩٤٧ و ٩٤٨ و ٩٤٩ و ٩٥٠ و ٩٥١ و ٩٥٢ و ٩٥٣ و ٩٥٤ و ٩٥٥ و ٩٥٦ و ٩٥٧ و ٩٥٨ و ٩٥٩ و ٩٦٠ و ٩٦١ و ٩٦٢ و ٩٦٣ و ٩٦٤ و ٩٦٥ و ٩٦٦ و ٩٦٧ و ٩٦٨ و ٩٦٩ و ٩٧٠ و ٩٧١ و ٩٧٢ و ٩٧٣ و ٩٧٤ و ٩٧٥ و ٩٧٦ و ٩٧٧ و ٩٧٨ و ٩٧٩ و ٩٨٠ و ٩٨١ و ٩٨٢ و ٩٨٣ و ٩٨٤ و ٩٨٥ و ٩٨٦ و ٩٨٧ و ٩٨٨ و ٩٨٩ و ٩٩٠ و ٩٩١ و ٩٩٢ و ٩٩٣ و ٩٩٤ و ٩٩٥ و ٩٩٦ و ٩٩٧ و ٩٩٨ و ٩٩٩ و ١٠٠٠ و ١٠٠١ و ١٠٠٢ و ١٠٠٣ و ١٠٠٤ و ١٠٠٥ و ١٠٠٦ و ١٠٠٧ و ١٠٠٨ و ١٠٠٩ و ١٠١٠ و ١٠١١ و ١٠١٢ و ١٠١٣ و ١٠١٤ و ١٠١٥ و ١٠١٦ و ١٠١٧ و ١٠١٨ و ١٠١٩ و ١٠٢٠ و ١٠٢١ و ١٠٢٢ و ١٠٢٣ و ١٠٢٤ و ١٠٢٥ و ١٠٢٦ و ١٠٢٧ و ١٠٢٨ و ١٠٢٩ و ١٠٣٠ و ١٠٣١ و ١٠٣٢ و ١٠٣٣ و ١٠٣٤ و ١٠٣٥ و ١٠٣٦ و ١٠٣٧ و ١٠٣٨ و ١٠٣٩ و ١٠٤٠ و ١٠٤١ و ١٠٤٢ و ١٠٤٣ و ١٠٤٤ و ١٠٤٥ و ١٠٤٦ و ١٠٤٧ و ١٠٤٨ و ١٠٤٩ و ١٠٥٠ و ١٠٥١ و ١٠٥٢ و ١٠٥٣ و ١٠٥٤ و ١٠٥٥ و ١٠٥٦ و ١٠٥٧ و ١٠٥٨ و ١٠٥٩ و ١٠٦٠ و ١٠٦١ و ١٠٦٢ و ١٠٦٣ و ١٠٦٤ و ١٠٦٥ و ١٠٦٦ و ١٠٦٧ و ١٠٦٨ و ١٠٦٩ و ١٠٧٠ و ١٠٧١ و ١٠٧٢ و ١٠٧٣ و ١٠٧٤ و ١٠٧٥ و ١٠٧٦ و ١٠٧٧ و ١٠٧٨ و ١٠٧٩ و ١٠٨٠ و ١٠٨١ و ١٠٨٢ و ١٠٨٣ و ١٠٨٤ و ١٠٨٥ و ١٠٨٦ و ١٠٨٧ و ١٠٨٨ و ١٠٨٩ و ١٠٩٠ و ١٠٩١ و ١٠٩٢ و ١٠٩٣ و ١٠٩٤ و ١٠٩٥ و ١٠٩٦ و ١٠٩٧ و ١٠٩٨ و ١٠٩٩ و ١١٠٠ و ١١٠١ و ١١٠٢ و ١١٠٣ و ١١٠٤ و ١١٠٥ و ١١٠٦ و ١١٠٧ و ١١٠٨ و ١١٠٩ و ١١١٠ و ١١١١ و ١١١٢ و ١١١٣ و ١١١٤ و ١١١٥ و ١١١٦ و ١١١٧ و ١١١٨ و ١١١٩ و ١١٢٠ و ١١٢١ و ١١٢٢ و ١١٢٣ و ١١٢٤ و ١١٢٥ و ١١٢٦ و ١١٢٧ و ١١٢٨ و ١١٢٩ و ١١٣٠ و ١١٣١ و ١١٣٢ و ١١٣٣ و ١١٣٤ و ١١٣٥ و ١١٣٦ و ١١٣٧ و ١١٣٨ و ١١٣٩ و ١١٤٠ و ١١٤١ و ١١٤٢ و ١١٤٣ و ١١٤٤ و ١١٤٥ و ١١٤٦ و ١١٤٧ و ١١٤٨ و ١١٤٩ و ١١٥٠ و ١١٥١ و ١١٥٢ و ١١٥٣ و ١١٥٤ و ١١٥٥ و ١١٥٦ و ١١٥٧ و ١١٥٨ و ١١٥٩ و ١١٦٠ و ١١٦١ و ١١٦٢ و ١١٦٣ و ١١٦٤ و ١١٦٥ و ١١٦٦ و ١١٦٧ و ١١٦٨ و ١١٦٩ و ١١٧٠ و ١١٧١ و ١١٧٢ و ١١٧٣ و ١١٧٤ و ١١٧٥ و ١١٧٦ و ١١٧٧ و ١١٧٨ و ١١٧٩ و ١١٨٠ و ١١٨١ و ١١٨٢ و ١١٨٣ و ١١٨٤ و ١١٨٥ و ١١٨٦ و ١١٨٧ و ١١٨٨ و ١١٨٩ و ١١٩٠ و ١١٩١ و ١١٩٢ و ١١٩٣ و ١١٩٤ و ١١٩٥ و ١١٩٦ و ١١٩٧ و ١١٩٨ و ١١٩٩ و ١٢٠٠ و ١٢٠١ و ١٢٠٢ و ١٢٠٣ و ١٢٠٤ و ١٢٠٥ و ١٢٠٦ و ١٢٠٧ و ١٢٠٨ و ١٢٠٩ و ١٢١٠ و ١٢١١ و ١٢١٢ و ١٢١٣ و ١٢١٤ و ١٢١٥ و ١٢١٦ و ١٢١٧ و ١٢١٨ و ١٢١٩ و ١٢٢٠ و ١٢٢١ و ١٢٢٢ و ١٢٢٣ و ١٢٢٤ و ١٢٢٥ و ١٢٢٦ و ١٢٢٧ و ١٢٢٨ و ١٢٢٩ و ١٢٣٠ و ١٢٣١ و ١٢٣٢ و ١٢٣٣ و ١٢٣٤ و ١٢٣٥ و ١٢٣٦ و ١٢٣٧ و ١٢٣٨ و ١٢٣٩ و ١٢٤٠ و ١٢٤١ و ١٢٤٢ و ١٢٤٣ و ١٢٤٤ و ١٢٤٥ و ١٢٤٦ و ١٢٤٧ و ١٢٤٨ و ١٢٤٩ و ١٢٥٠ و ١٢٥١ و ١٢٥٢ و ١٢٥٣ و ١٢٥٤ و ١٢٥٥ و ١٢٥٦ و ١٢٥٧ و ١٢٥٨ و ١٢٥٩ و ١٢٦٠ و ١٢٦١ و ١٢٦٢ و ١٢٦٣ و ١٢٦٤ و ١٢٦٥ و ١٢٦٦ و ١٢٦٧ و ١٢٦٨ و ١٢٦٩ و ١٢٧٠ و ١٢٧١ و ١٢٧٢ و ١٢٧٣ و ١٢٧٤ و ١٢٧٥ و ١٢٧٦ و ١٢٧٧ و ١٢٧٨ و ١٢٧٩ و ١٢٨٠ و ١٢٨١ و ١٢٨٢ و ١٢٨٣ و ١٢٨٤ و ١٢٨٥ و ١٢٨٦ و ١٢٨٧ و ١٢٨٨ و ١٢٨٩ و ١٢٩٠ و ١٢٩١ و ١٢٩٢ و ١٢٩٣ و ١٢٩٤ و ١٢٩٥ و ١٢٩٦ و ١٢٩٧ و ١٢٩٨ و ١٢٩٩ و ١٣٠٠ و ١٣٠١ و ١٣٠٢ و ١٣٠٣ و ١٣٠٤ و ١٣٠٥ و ١٣٠٦ و ١٣٠٧ و ١٣٠٨ و ١٣٠٩ و ١٣١٠ و ١٣١١ و ١٣١٢ و ١٣١٣ و ١٣١٤ و ١٣١٥ و ١٣١٦ و ١٣١٧ و ١٣١٨ و ١٣١٩ و ١٣٢٠ و ١٣٢١ و ١٣٢٢ و ١٣٢٣ و ١٣٢٤ و ١٣٢٥ و ١٣٢٦ و ١٣٢٧ و ١٣٢٨ و ١٣٢٩ و ١٣٣٠ و ١٣٣١ و ١٣٣٢ و ١٣٣٣ و ١٣٣٤ و ١٣٣٥ و ١٣٣٦ و ١٣٣٧ و ١٣٣٨ و ١٣٣٩ و ١٣٤٠ و ١٣٤١ و ١٣٤٢ و ١٣٤٣ و ١٣٤٤ و ١٣٤٥ و ١٣٤٦ و ١٣٤٧ و ١٣٤٨ و ١٣٤٩ و ١٣٥٠ و ١٣٥١ و ١٣٥٢ و ١٣٥٣ و ١٣٥٤ و ١٣٥٥ و ١٣٥٦ و ١٣٥٧ و ١٣٥٨ و ١٣٥٩ و ١٣٦٠ و ١٣٦١ و ١٣٦٢ و ١٣٦٣ و ١٣٦٤ و ١٣٦٥ و ١٣٦٦ و ١٣٦٧ و ١٣٦٨ و ١٣٦٩ و ١٣٧٠ و ١٣٧١ و ١٣٧٢ و ١٣٧٣ و ١٣٧٤ و ١٣٧٥ و ١٣٧٦ و ١٣٧٧ و ١٣٧٨ و ١٣٧٩ و ١٣٨٠ و ١٣٨١ و ١٣٨٢ و ١٣٨٣ و ١٣٨٤ و ١٣٨٥ و ١٣٨٦ و ١٣٨٧ و ١٣٨٨ و ١٣٨٩ و ١٣٩٠ و ١٣٩١ و ١٣٩٢ و ١٣٩٣ و ١٣٩٤ و ١٣٩٥ و ١٣٩٦ و ١٣٩٧ و ١٣٩٨ و ١٣٩٩ و ١٤٠٠ و ١٤٠١ و ١٤٠٢ و ١٤٠٣ و ١٤٠٤ و ١٤٠٥ و ١٤٠٦ و ١٤٠٧ و ١٤٠٨ و ١٤٠٩ و ١٤١٠ و ١٤١١ و ١٤١٢ و ١٤١٣ و ١٤١٤ و ١٤١٥ و ١٤١٦ و ١٤١٧ و ١٤١٨ و ١٤١٩ و ١٤٢٠ و ١٤٢١ و ١٤٢٢ و ١٤٢٣ و ١٤٢٤ و ١٤٢٥ و ١٤٢٦ و ١٤٢٧ و ١٤٢٨ و ١٤٢٩ و ١٤٣٠ و ١٤٣١ و ١٤٣٢ و ١٤٣٣ و ١٤٣٤ و ١٤٣٥ و ١٤٣٦ و ١٤٣٧ و ١٤٣٨ و ١٤٣٩ و ١٤٤٠ و ١٤٤١ و ١٤٤٢ و ١٤٤٣ و ١٤٤٤ و ١٤٤٥ و ١٤٤٦ و ١٤٤٧ و ١٤٤٨ و ١٤٤٩ و ١٤٥٠ و ١٤٥١ و ١٤٥٢ و ١٤٥٣ و ١٤٥٤ و ١٤٥٥ و ١٤٥٦ و ١٤٥٧ و ١٤٥٨ و ١٤٥٩ و ١٤٦٠ و ١٤٦١ و ١٤٦٢ و ١٤٦٣ و ١٤٦٤ و ١٤٦٥ و ١٤٦٦ و ١٤٦٧ و ١٤٦٨ و ١٤٦٩ و ١٤٧٠ و ١٤٧١ و ١٤٧٢ و ١٤٧٣ و ١٤٧٤ و ١٤٧٥ و ١٤٧٦ و ١٤٧٧ و ١٤٧٨ و ١٤٧٩ و ١٤٨٠ و ١٤٨١ و ١٤٨٢ و ١٤٨٣ و ١٤٨٤ و ١٤٨٥ و ١٤٨٦ و ١٤٨٧ و ١٤٨٨ و ١٤٨٩ و ١٤٩٠ و ١٤٩١ و ١٤٩٢ و ١٤٩٣ و ١٤٩٤ و ١٤٩٥ و ١٤٩٦ و ١٤٩٧ و ١٤٩٨ و ١٤٩٩ و ١٥٠٠ و ١٥٠١ و ١٥٠٢ و ١٥٠٣ و ١٥٠٤ و ١٥٠٥ و ١٥٠٦ و ١٥٠٧ و ١٥٠٨ و ١٥٠٩ و ١٥١٠ و ١٥١١ و ١٥١٢ و ١٥١٣ و ١٥١٤ و ١٥١٥ و ١٥١٦ و ١٥



الاستنتاج أن الأسماء الثلاثة الأخيرة بالثلاثة ثلاث كلمات تسبق أسماهم في كل حالة بالحروف اليونانية كلها (συνιστάμενος) وهي نفس الكلمة العربية «أشأ». فربما أن لغة الكتابة في الكنيسة كانت اللغة اليونانية بعد أن لغة أهل نصشان من العرب قد ظهرت في القباب القديسين والقدسات.

الرحلة الثانية التي تتعرف فيها على بعض عناصر المجتمع نصشان هو تاريخ عهد جدا ، وهو الأسبوع الممتد من ٢٧ أكتوبر إلى ١ نوفمبر ٢٠١٦ ، أي نحو من قرن قبل الفتح العربي . ذلك أنه خلال شهري أكتوبر / نوفمبر عام ٢٠١٦ زمن الامبراطور جستنيان اجتماع أربعة الامبراطورية البيزنطية وبها فروع راحت ضخمة أعداد كبيرة من السكان في أكثر بلدان وقرى الشرق الأدنى . وبها نحن نجد في القواعد اليوم نصشان ما يثبت أن الطاعون قد لم يها بعض أهل أعداد من أهلها . فهذه أسرة واحدة تقف ثلاثة من أطفالها في يوم واحد هو ٢٧ أكتوبر من ذلك العام . اسطوان بن خلف الله ، مات وهو ١٦ عملا ، وبنو بنو بنو وهو ٦ سنوات ، وسارة وهو ٦ سنوات (لعل الآخرين لو كانوا ١٢).

ومن بين أطفالها اليوم خلال ذلك الأسبوع سبعة تسمى « عزولاني بنت عباس »<sup>(٢٢١)</sup> ، ولولان بن غوردوس بن زوين وهو ٢٥ عملا<sup>(٢٢٢)</sup> ، وأخيرا عمرو بن سعد الذي مات وهو ٢٦ عملا<sup>(٢٢٣)</sup> . من هذه القواعد القليلة لمصالحها اليوم في كسبرج واحد ، نجد غلبة الأسماء العربية رغم اختلافها أحيانا بأسماء بيزنطية .

ولقد تسائل كيف تسربت الأسماء اليونانية والسلمية إلى المجتمع العربي في نصشان ، لأن الأمر لم يقتصر على مجرد انتشار السلمية في الدولة البيزنطية أو قيام كنيسة في القرية . ولدينا على من عام ١٠٠١<sup>(٢٢٤)</sup> بين لنا كيف يمكن أن عناصر الثقافتين في نصشان من خلال هذا . فذلك مثل ابن جونس وأسماء التي انتقلت من مدينة حصن في سهل سورية في الشمال . ونعلم من تعديلات النشر أن ابن جونس كان من واحدة من أكثر الأسماء تركا ومكانة في حصن . ويبدو أنه حضر من حصن إلى فلسطين بصفته « مستشارا قاريا » (δυσκωμωδιστὴς καὶ συμβουλευτὴς) لحاكم ولاية فلسطين . لم اسطر بنصشان وأصبح راعيا في قريها . فخلقه في حصن الواحد من رؤساء الذين ابن الله يوحنا الذي لم يترجم مثل حالة ولكنه شغل أيضا بالكنيسة عمل شماس (Stakovos) . ونحن نعرف أن الطبقة العليا في المدن الخليلية والرومانية كانت قد استعملت بالصبغة اليونانية منذ تاريخ مبكر . والتقليد أخيرا بين إمكان الجميع بين المناسبات الدينية والقدسية .

Source: Nos. 111/Nov. 27, A.D. 841.

(٢٢١)

Source: Nos. 114/Nov. 2, 841. Ἀλξίου καὶ Θεοφάνη Ἀρβίου .

(٢٢٢)

Source: Nos. 80/Nov. 4, A.D. 841.

(٢٢٣)

Source: Nos. 113/Nov./Nov., A.D. 841.

(٢٢٤)

Source: Nos. 84 (Sept. 7, A.D. 841), 85, 1-2 .

(٢٢٥)

ὁ δὲ συνιστάμενος ἐστὶν ἀρχιεπίσκοπος καὶ ἐκκλῆσιας καὶ  
ἐκκλῆσιας καὶ μισθίου καὶ Παλαιοῦτος

ἐκκλῆσιας (ἐκκλῆσια) καὶ ἐκκλῆσιας καὶ ἐκκλῆσιας καὶ ἐκκλῆσιας  
ἐκκλῆσιας καὶ ἐκκλῆσιας καὶ ἐκκλῆσιας καὶ ἐκκλῆσιας

وترواه ووضوحاً الأسبوع البيزنطية الواردة إلى نصائح بين الأسر الكبيرة في عوائل الكنيسة في الفترة السابقة على الإسلام بالبرية ، كما يرى من نصين يرجع تاريخهما إلى السموات السابقة على الفتح العربي مباشرة . وهي نقوش مطاير من أسرة من كبرى أسر نصائح لوري أواخر عام ٥٩٢ وهو مرجعوس بن بثرقيوس وكان يشغل منصب قاضٍ ورئيس الكنيسة (Προβόλος) تبعه عام ٦٢٥ (٦٢٥) ٥٣٥ (٥٣٥) ، والتيها ابنه بثرقيوس الذي شغل المنصب الكنسية ثانية وأتت في عام ٦٢٥ ، ومن بعده بثنون ثوبيت أمته ملوكاً بنته مرجعوس وفقت بالكنيسة مثلكها عام ٦٣٠ ،

وذكرنا أن النقوش اليونانية تصوره جميع رجال الدين والكنيسة . بينما تصوره الوثائق العربية اليونانية مجتمع رجال الوحدة العسكرية . ومن حسن الحظ أن البرديات توفر هذا وأولى معلومات . وسوف نجدها الجمل وتفصيل جوانب مما اختصرناه من النقوش .

وأقدم برديتين من مجموعة نصائح مؤرختان في عام ٥٩٢ ميلادية . أي نحو من مائة عام قبل الهجرة . ونجد في الأولى منها<sup>(٢٢٢)</sup> آخرين يصلان جندوين في الوحدة العسكرية . أحدهما وهو فلافيوس استيفان بن إبراهيم يتناول لشقيقه فلافيوس أوس بن إبراهيم عن ملكية أمته أن آتة صبي<sup>(٢٢٣)</sup> . يبدو أنها مصدرة للبريون . مما يدل على أنها من طبقة ملاك الأرض . فمعنى هذا أمام آخرين يصلان نفسياً بأنها من « جنود وحدة الامبراطور ثيودوسيوس الأولى جدا »<sup>(٢٢٤)</sup> .

ورغم القاموس الاسم الروماني فإن احتفاظ أفرادها باسم « أوس » يكشف الأصل العربي لهذه الأسرة . فاسم « أوس » من الأسبوع العربية القديمة . كما هو مذكور في اسم القاضى أوس بن صبر . وهذا « عطية » أو « عطوس »<sup>(٢٢٥)</sup> . وقد وجد مصداقاً باسمه الألفاظ كخانة الخروان : « خن » و« أوس » في نقش موني من نصائح<sup>(٢٢٦)</sup> ،

Inscr. Nos. 11 et 12a (Feb. 30, A.D. 592).

(٢٢٢)

Inscr. Nos. 13 (a) (July 30, A.D. 625).

(٢٢٣)

Inscr. Nos. 14 et 15, A.D. 630.

(٢٢٤)

P. Nos. 15, Hildesheim (D. 51, 51b), Pausan. (May 30) A.D. 512.

(٢٢٥)

هذا البرديتين طرقتا عاصمة . على أنها كانت في مدينة القريش : « قريش » (Patriarchate) . حيث يقع الجندوين من مدينتيه . وعلى حسب القاموس والقاموس العربي ( القاموس ) . وهذا دليل على قيمة مدينة القريش قديماً . كما سبق أن أوردت في مخطوطة .

Jean Maspéro, *Organisation militaire de l'Égypte Byzantine*, Paris, 1902, pp. 124, 125, 126.

(٢٢٦)

(الضميمة العربية - حاشية) : — [σὺν τῷ ἀριθμῷ τῶν ἀριθμῶν]

(٢٢٧)

Συνολοὶ δὲ τῶν ἀριθμῶν (ἀριθμοὶ) Στάθμιστοι  
ἀριθμοὶ τῶν ἀριθμῶν τῶν ἀριθμῶν τῶν ἀριθμῶν  
ἐκδοστικῶν φιλανθῶν ἀντιπρὸς ἀριθμῶν  
ἀριθμῶν τῶν ἀριθμῶν ἀριθμῶν καὶ ἀντιπρὸς ἀριθμῶν  
τῶν ἀριθμῶν ἀριθμῶν ἀριθμῶν τῶν ἀριθμῶν  
ἀντιπρὸς ἀριθμῶν ἀντιπρὸς ἀριθμῶν  
τῶν ἀριθμῶν ἀντιπρὸς ἀριθμῶν ἀντιπρὸς ἀριθμῶν

هذا البرديتين العسكرية : ἀριθμοὶ (Patriarchate) . حيث يقع الجندوين من مدينتيه . (راجع مخطوطة القريش)

و «أولس» هم من بصرهم ، في نقش من قسطنطين باليمن يرجع تاريخه إلى القرن الرابع في. م<sup>٣٩٠</sup>، كما أن هناك قبيلة أولس المشهورة في البعلبك .

أما البردية الثانية من عام ٥١٧ ذات فهي، عند تقسيم ملكية بين ثلاثة أفراد ، هم : فلافيوس زنين بن ابراهيم وفلافيوس يوحنا بن أسد ، جنديان من معسكر لفسان ، وأخت يوحنا ( وقد قد اسمها بالقرن الخامس بتسبيها ) . وهذا أيضا ، رغم القلة هذين الجنديين الأسم الروماني «فلافيوس» «أفسلاو» هم «زين» و «أسد» وكشف عن أصولهم العربية . كما أن الأرض التي يتسبونها كانت على أنها أقيم جنوب من مملكة الأرض في لفسان ، كما يبدو أنها بقي من البردية أن الجنديين يتسبنا نوعا من ثلاث عشرة قطعة من الأرض الزراعية<sup>٣٩١</sup> . كما أن أسماء أصحاب الأرض المتصورة من كل جانب لا تختلف من ثلاثة : «ألي» بن قزوان - إلياس - ابراهيم بن سدياق<sup>٣٩٢</sup>.

ونلاحظ هذا الترتيب بين الأسماء العربية وغير العربية ذات الطابع المسيحي في أفراد الأسرة الواحدة يستمر طوال القرن السادس . فهي بردية من عام ٥٥٥ نجد أسد جنوب الوحدة العسكرية ويدهي فلافيوس مارجيوس بن إلياس بن ليم حيانا يتزوج أولا تحت ماريا بنت ليم حيانا وتنجب منها إلياس ، وبعد ذلك يتزوج ثانية فليكة بنت ابراهيم وتنجب منها ثلاثة أبناء هم : العفلة وزكريا واسطفان ، وفي بردية أخرى<sup>٣٩٣</sup> نجد مارجيوس يقسم بين أبنائه الأربعة ممتلكاته التي كانت تتكون من أرض زراعية ومبانى سكنية وأبنات مختلفة . بعد ذلك بكثير من التي عشر عاما نجد أمهر الأبناء وهو اسطفان قد انتقل إلى والده في الإمبراطورية العسكرية . وأصبح أيضا من المسؤولين الذين يشتغلون بالقرض المال . والمبين في هذه البردية أصحاب قبيلة له من «بن يوحنا» و «يوحنا» و «سند» و «سند» و «سند» وأنه مدون اسطفان يبلغ أربعة تومسات فاعية ( ٥ - يناير ١٢٧٠ ) . ويضيف الجنود لفسان ، من بني زمرقة «لا يلقوا من ثلاثة» . فهذه أول مرة نسمع في لفسان عن وصول قبائل عربية جديدة ، سوف يزداد وجودهم مع بدايات التحرك الإسلامي .

وأعل غير وثيقة نعتمد بها ذلك الجانب الاجتماعي من تكوين الوحدة العسكرية بفسان هي البردية رقم ٣٧ وهي عبارة عن سجل أو مذكرة بالعمال الخاصة بالوحدة العسكرية ، مع أسماء الجنود والقبيلة أو فرسانها . والبردية يتحدثها الرضا مشيرة في بدايتها والقبيلة . ولكن الجزء الباقي يشتمل على ٣٥ أسماء ، لكل جندي سجل ، إلا في حالة بعض رؤساء جماعات من هؤلاء الجنود . فهناك تعاليم يتلقون بقلب «رئيس حاضرة» ( *capitaneus* ) يرأس كل منهم جماعة من الرجال متفانية البند . وأول ما نلاحظه بالنسبة للأسماء ، هو ذلك الترتيب بين الأسماء ذات الطابع العربي المحلي والأسماء البيزنطية أي ذات الطابع اليوناني المسيحي ، سواء بين الجنود أو رؤساءهم . كما أن أكثر

Rep. Epig. Sem. Mus. 3642: 4328; Grönbom, Über Byzantinische Herrscherurkunden, S. 43, Auszüge der Wiener Kaiserliche Akademie, S. 1908.

P. Mus. 34 (July 11, 515).

(٣٩١)

Lines 9, 37.

(٣٩٢)

P. Mus. 36 (January or June 556).

(٣٩٣)

P. Mus. 21 (June-March-July 1, 563).

(٣٩٤)

P. Mus. 28 (after 575).

(٣٩٥)

يخرج القسطنطيني الاسم القبطية أن يعرف من خلال ديونيسيوس القبطي والقبائل القديمة .

من تصف الأسماء ذات طابع عربي ، مثل عبدالله والعصير (٩) وسعد الله بن العنبر وفخران بن خلف الله ، ونسبها مزيج مثل جورج بن سعدان أو واثي بن اسطغان بن عويذ (١٠).

ولا تقتصر أهمية هذه الوثيقة على ذلك الجانب الاجتماعي من حيث تكوين جنود الوحدة ، ولكنها تقدم لنا دليلاً يثبت أن الوحدة العسكرية بعددائ كانت تتكون أساساً من فرسان الجمال وليس الخيل . وهي بذلك مناسبة لمهمة حراسة وإبراقه المنطقة الحدودية المطورة على طريق القوافل . ويبدو في هذه الوثيقة أن ثمة مهام أخرى كان يتكلف بها أحياناً أفراد تلك الوحدة . فهناك عدة اشارات إلى إرسال أعداد منهم إلى خارجها موزعين إلى قيسية ( أسطر ٥ و ٦ ) ومرتبة إلى مصر ( أسطر ٣٣ و ٤٠ ) . ونظراً لأن قيسية (١١) ومصر (١٢) إقليمين إداريين خارج حدود وسلطة الادارة التي تتبعها نعتان ، لذلك نستنتج أن التكليف الخاص بتلك التمرينات جاء من ادارة مركزية أعلى .

وما ينبغي أن ننسى أن نعتان كانت غنية بالجمال . ومن الطريف أن هناك وثيقة رسمية من القرن السادس ( رقم ٣٥ ) قلنا بمعلومات إضافية عن دور الدولة في الحصول على الجمال لأغراض المنطقة حسب حاجتها للوحدة الوحدة أو غيرها . وهذه الوثيقة عبارة عن أمر إداري يصحح خبرية من (١٣) أن ثلاثة من نعتان . وقد خدمت بها الجهات والعصائب التي توجه إليها الجمال مباشرة مثل وليس الوحدة ( من ٢ *Primicerius* ) والسرّ ساء ( من ٣ *Prioris* ) . ولعلهم من وراء هذا بيان من عظمة أفراد (١٤) في وحدة قيسية سابقة . وبمناط الصف ( من ٤ *Ducici* ) والبريد ( من ١٠ *Cavalleris* ) . ثم هناك كلمة العسكريين والجهات العربي لم تكن تعنيها . وما من شك أن بعض هذه الأسماء يتفق مع مهام الوحدة.

ونكتة أن نستمد من وثائق العصر العربي ما يؤكد هذا الاستنتاج . فهناك أثر من مثال على أواخر صفوت من الزوالي العربي على فلسطين إلى القسول في نعتان بأن يقدم أفراداً للقيام بمهام خاصة : في مثالين نجد أمراً بتكليف دليل لرافعة مسافرين إلى ميناء (١٥) وفي مثال ثالث نجد أمراً بتكليف جليلين ورجلين لأداء الرحلة الأثرية من قيسية إلى اسكندرية وليس (١٦) . وهناك مثال رابع على تكليف أفراد من نعتان بحراسة ونقل القنابل (١٧) . وهكذا نجد أن الوحدة العسكرية في نعتان لم تكن مهتمتها بحرية لأغراض القتال ، بقدر ما كانت لأغراض الشرطة والحراسة ، أو تقديم الأدلة ، أو الخدمة لأغراض البريد ونقل القنابل .

لكنني بهذا القدر من « وحدة » نعتان ونكتيها ووثيقتها ، لتعرف في شيء من التفصيل على ثروة أسلحة الأسر التي أفضت الطبقة العليا من كبار الأثلاث والمتصلين بتجارة القوافل . ومن حسن الحظ أننا نملك وثيقة تساعدنا على هذا

(٩) P. No. 37 (568-580), Lines 23, 24, 26, 29, 30, respectively.

(٩٩)

(١٠) قيسية *Casarea* ذات خمسة الأقسام الأول يقطن في العصر البيزنطي *Palastina Prima*.

P. No. 73 (March 684 ?) 75 (December 684 ?).

(١٠٠)

P. No. 74 (C. 685), cf. editor's introd. p. 209 : *Casarea* was in *Palastina Prima*, *Scythopolis* in *Secunda*, while No. 112, same was in *Tertia*.

P. No. 92 (C. 685).

(١٠١)

التعرف ، وهي رقم ٣١ ( من القرن السادس ) ، والتي من أطول برديات الجبوسية وأكثرها تعقيدا ، وهي تشمل على عقد بين ثلاثة أفراد ، هم فكتور وسرجيوس وحلف الله ، بتقسيم أملاك والدهم بولاس . وبما بقي من التربة وهو سطورا يشمل على الجزء الأخير من نصيب سرجيوس والجزء الأول من نصيب حلف الله فقط ، ونظرا لأن التربة قسمت بنسبة الثلث على السواء (س ٣٢) بقدر ما وصلنا من الوثيقة ثبت حجمها الأصلي الذي ربما يبلغ نحواً من ١٨٠ سطورا . ويتكون تركة الولد من أرض زراعية وعقارات (س ٣٣) (١٨٠٠) (١٨٠٠) (١٨٠٠) . ويمكننا أن نعرف من نصيب سرجيوس أن الأرض الزراعية تنقسم على ستة أقسام (س ١٠) ، ١٠٠٠ (١٠٠٠) (١٠٠٠) (١٠٠٠) (١٠٠٠) (١٠٠٠) . وحديثا جدا بالإضافة إلى الأرض تسمى « تكسية » (س ٣٤) (٣٤) (٣٤) (٣٤) (٣٤) (٣٤) . وليسوا نلاحظ أن الوثيقة - مثل سائر وثائق نصيبنا - لا تذكر مساحة أي من الأرض الزراعية ، ولذلك لا نستطيع أن نقدر مدى اتساعها . وقد سبق أن رأينا جنين واحدتها يقسمون ثلاث عشرة قطعة أرض دون أن تحدد مساحة أي منها .<sup>(١٢١)</sup> ولكن الأهم الذي يلاحظه هنا قيام تركة حليفنا - هو قسم العقارات ، الذي يقع في نصيب حلف الله . فقد تشمل نصيبه على طابقين حامين جدا بالنسبة لحياة القرية كلها . الأول عبارة عن بيت يقسم تسمية الوثيقة « دار أبي يوسف حبيب » ، وبه ٩٦ مائلا أو سيرا وطابق علوي ، وأرض لخدمة المائلا .<sup>(١٢٢)</sup> والثاني بيت آخر يسمى « دار أبي الميرة » وله مساحة « مائة وخمسة » للمدخل والمخرج وأرض لخدمة .<sup>(١٢٣)</sup>

من الواضح أننا أمام دارين مما يطلق عليه مقال أو قل مقال كقول القائل « فمن لم الشعارهما بأسمائهما مثل أبي يوسف حبيب وأبي الميرة » . ولعلنا نلاحظ من كبار كبار القوافل في أرجاء الجزيرة العربية يرجع إليها الفضل في إنشاء الدارين أصلا بالاعتناء مع أحد أعيان الشمال ، وقد أنجزهما الآن في حلف الله بولاس . ومن العجيب أن أحد الرحالة الأتراك في مطلع القرن العشرين زار إقليم شمال الجزيرة العربية ويعرف بين كبار نصيبنا (عرجا الحفير) على أن تكون من ست عشرة غرفة على جانبي قناة السفل الجبل الذي يقوم عليه الحصن<sup>(١٢٤)</sup> ، وهو ما يقف أمامنا مع سائر دار أبي يوسف بن حبيب . فقد جاء وصف هذه القرية أنه « جبل للمسكر » .<sup>(١٢٥)</sup> ومن المعروف أن الغرف العلوية كانت تخصم عادة للنوم ، في حين تستخدم غرف الطابق الأرضي لحفظ السلع والفاخر ، كما أن القمام والأرض القمام كانت تصنع لتجميع القمامة وإزالتها من الأعمال من الجملاء عند وصولها أو إعيائها عند رحيلها .

P. No. 34 (33b)

(121)

P. No. 34, ( 7<sup>th</sup> Century ) L. 12 - 31 ἡλθεν ἐὰ καὶ  
 Ἀλιφαλάς ἐν τῷ κατ' αὐτοῦ μέρει τρίτῳ /  
 εἰς τὸν ἑξ. ἀποδο[σ]ίαν ὁ οἶκος ὁ λεγόμενος  
 Ἀβρου / Ἰωσήφου Λαβάρου (μήτε τῶν ἐν  
 αὐτῷ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ) / ὁ οἶκος καὶ τοῦ  
 πρὸς αὐτοῦ καὶ τῶν πρὸς αὐτοῦ

Bibl. Libani 25-32.

(122)

Arab-Mosul, Arabic Palimpsest, Vol. II, 25, Wies. (1971).

(123)

Libani 37 - 38 δυοσμήν ὄρος / τοῦ καίστερος

(124)

وبما من شك ان بنة تجارة مثل التي وجدت في نصن كبر اما تشد الحاجة بها الى القراض لئلا ، وكثيرا ما كان القراض المال احد المجالات التي استشر المولون انواقهم فيها ، لا كان يستعمل على الدين من فائدة ، وما كان يوجد لأهلها من ضمانات لغرض الدين للدين . لذلك لم يكن غريبا ان يقرنا بين برويات نصن على عشرة عقود لليون الحالية ، ولكن الأمر الجدير بالملاحظة ان نسخة منها من العصر البيزنطي<sup>١٢٦</sup> وواحد فقط من العصر الإسلامي<sup>١٢٧</sup> ، وسوف نتحدث عنه فيما بعد . اما بالنسبة لنظرة الدين البيزنطية ، فخطرا لأن كثيرا ما يشوه ويبدل . وسوف نتعرض هنا على مثال واحد منها من النسخة<sup>١٢٨</sup> لأظهار الشروط والقيود التي كان يطبق لها الدين في تلك الوقت . ولجند الدين في هذا العقد واحدا من أبرز اعمالي نصن وانضمهم شرقا ومكانة ، فهو باريكيوس بن سرجيوس ، غاري ، الكنيسة ورئيس غيرها ، وقد سبق ان ذكرناه ورأه . الذي شغل نفس المناصب قبله . عند حديثنا عن القروض ، ومن بين الوثائق العربية خمسة من اوراقه . جميعها تتعلق بعمليات مالية وتجارية مختلفة . وهو في هذه الوثيقة يقرض ابراهيم بن برونكيوس بن برونكيوس من القديس ليمسكو نصن نسخة تومسكات<sup>١٢٩</sup> ( = تاتير ) . ويقر ابراهيم بانه القرض هذا البيع ، طابته الشخصية والخمروية<sup>١٣٠</sup> من ١٠ ص ١٠٠ - ١٠١ ص ١٠٢ - ١٠٣ ص ١٠٤ - ١٠٥ ص ١٠٦ - ١٠٧ ص ١٠٨ . ولكن الدين بين ، فهو باريكوس ورثه ومن باريكوس ورثته ومن باريكوس في التراث في اليوم والساعة التي يريدنا ( = ١٠ - ١١ ) . ثم يأتي بعد ذلك شيء من التفسير في طريقة سدك الدين وفيها شيء من التفسير ، فسادا تومسكات ( = تاتير ) منها يستعمل فيها فائدة يقدر ١٦ ، والثلاثة الباقية من البيع القرض بدون فوائد على الاطلاق<sup>١٣١</sup> . على ان ياتي التفسير بين ان ياتي القرض في صورة او اعتبار او مانع قانوني ايا كان . ثم يأتي الشرط الأخير المتعلق بالثمن . حيث يقرر باريكوس من باريكوس بان يقدروا نصنا من اداء الدين للدين ورثته ومن باريكوس جميع ما يملكون وما سوف يملكون في اي صورة ومن اي نوع ( سطر ١٧ ) . ويجب ذلك تومسكات اربعة اشهر ( س ١٠ - ١١ ) . ويصح الشروط الواردة في هذا العقد التقليدية ومكررة في عقود الدين الأخرى من العصر البيزنطي ، ومع استثناء اعطاء جزء من الدين من القوائد . وهذا الاستثناء يدل على وجود معاملة خاصة بجالية بين الطرفين المتعاقدين لم يرد تعميلها في العقد هنا . اما تفسير سعر الفائدة بنسبة ١٦ ، فهو

P. Nos. 24 (January 12, 976), 27 (27-27.12.28 before 972), 44 (976), 46 (July 16, 982), 48 (Early Seventh Century), 112 (11), 113 (Early Sixth Century), 114 (Late Sixth Century), 147 (Early Seventh Century).

P. Nos. 24 (January 12, 976).

P. Nos. 46 (July 16, 982).

P. Nos. 44-45-46-47-48-49-50-51.

λίνα 3 - 6: ἡ μὲν χρύσινα παρὰ κεράτια ἢ (29)  
[ἀντὶ τοῦ] τοῦ τοῦ / ἡμικαλ[ι]στ[ι]αίου  
τόκου τοῦ τοῦ δὲ ἕτερα χρύσινα κεράτια τοῦ  
παρὰ κεράτια τοῦ ἢ κεράτια τοῦ τοῦ τοῦ  
χρ[υ]σίου 8 =

لا بد ان يوضح ان نسبة الفوائد هنا هي ١٦ ، وهي نفس نسبة الفوائد في العقود الأخرى . فالفائدة ١٦ ، فالفائدة ١٦ ، سطر ١٧



وراجع أن مبلغ ٢٧٠٠٠ ليرة (عبار) التي دفعها الرعب للجامعة كانت قروا للعمليات بين أهل البلاد  
التي لم تقبل سلم حياتها إلى الجامعة .

أما النقطة التي يطرحها،  $22^{\circ}$  نوسيا - فكانت الأقراص البنية التي كانت تدفع القدر ونحوها  $1/2$  نوسيا - كما أنجزة القليل القوي من حواء سادوي  $3^{\circ}$  نوسيا (عالم) لنشر مقالة جدا - وأمل هذا هو السبب الذي جعل الأقراص العرية فيما بعد أرسل أكثر من مرة لإعطاء طاقية القديم قليل هذا المرافقة

[illegible]

قوله ان الله من وفاق المصير البيروني يعني ان الله بالحق الى برهان خطيئة في جسمها عن الرغبات التي  
أخذها منها حتى لا . وسوف المصير هذا عن هرة ذكرها ، نظرا الى ما كونه الى الاستعداد بها بطلانها مع بعض  
الملك المصير المصير

10



100

100



100



والرومية الأولى عبارة عن خطيب موجه من موسى اسقف مدينة ايلة ، المياه القريبة من خليج العقبة ، الى احد سكان بستان ، فكتور بن سرجيوس . والخطيب من اثناء موسى وتوليحه . وليس الخطيب : « من موسى اسقف ايلة بطريرك » الى فكتور بن سرجيوس . بحث اليك الرغبات . . . وانت « *Ναὶ ὁ ἀρχιεπίσκοπος ἡμεῶν* » اياديا من « البدوي » تسلمها الى كنيسة القديس سرجيوس بستان وكنيسة القديس سرجيوس في الخلصة . ولقد تسلي خدمة كبيرة في بستان هذا . . . . . ولقد اليك لتوليحي اسفل هذا الأمر . ( بخط مختلف ) بتوليحي موسى بن سرجيوس . الأسقف و. (٢٢٩)

مدينة ايلة تقع على مسافة ١١٠ ايام جنوبا من بستان ، واقع متلها في ذات الاقليم الاداري وهو المعروف باسم فلسطين الثالثة *Palastina Tertia* . والخطيب انما هو واضح لا يقيد له معلومات محددة ، ومع ذلك لا يخلو من دلالة . فإلة مدينة لها اهميتها التاريخية ، فهي ميناء الدولة البيزنطية الرئيسية على البحر الاحمر ، كما كانت لها اهميتها التجارية بدعمكم موانئها على طريق القوافل من الجزيرة العربية جنوبا الى بستان وقرى شمال . ورغم انها لم تكن المركز الاداري لاقليم فلسطين الثالثة *Palastina Tertia* ، الذي وجد في مدينة الخلصة ( ٢٥ ميلا تقريبا شمال بستان ) ، الا ان ايلة كانت من غير شك اكثر مدن الاقليم اهمية من الناحية الدينية ، ولعلها كانت اكثر سكانا ايضا . ويتضح ذلك من لقب رئيسها الذي وهو اسقف *Episcopus* ، وهو لقب خاص رئيس الكنيسة الرئيسية في كل اقليم ، فهو الرئيس الديني - حسب تقسيم القديس البيس - « اقليم » فلسطين الثالثة . وليس يدل على اهمية المدينة من ان اسقفها شهد جميع ليلا للقرى ( التي دنا اليه الامبراطور قسطنطين سنة ٣٢٥ لثلاثة اقباط المسيحية الكبرى . (٢٣٠) ولذلك ليس غريبا ان نجد في هذه البرية من مطلع القرن السابع اسقف ايلة يتحدث بلهجة الرئيس الى التابع ويصدر امره ( *ΕΤΤΟΤΑΥΡΟΣ* ) لكل من كنيسة بستان والخلصة دائما .

اما البرية الثانية والأخيرة من الوثائق البيزنطية التي تناولها في هذه الدراسة فهي رقم ٣٩ ، التي تشتمل على قائمة بأسماء تسعة مواقع في جنوب فلسطين ، والقائمة مكررا مرتين رأسيا ، وأمام كل قائمة مبلغ لثلاثة غطلة . ومن سوء الحظ ان اول البرية متبورة ولذلك قلنا لتاريخ الوثيقة وهوانها . ومع ذلك فقد امكن تقدير تاريخها بمنتصف القرن السادس او قبله بقليل ، أي من عهد الامبراطور جستنيان . أما عنوانها او طبيعة الوثيقة وبذلك الأرقام والتاريخ الواردة بها في كل حالة ، فلم يمكن القطع فيها برأي حتى الآن (٢٣١) . وهو ما سحاول تناوله واقتراح تفسير لبعض اجزائها في بداية هذه الدراسة ولذلك نقارنها بما اتفق لنا من معلومات من وثائق العصر العربي . ونقتصر هنا على بيانات المعلومات الواردة في البرية مرتبة في جدولين . يلاحظ البيانات القليلة في التاميين .

P. No. ١١, date (Early ٥١١).

(٢٢٩)

F. M. Abel *Geographie de la Palestine*, Vol. II, *Geographie Politique*, Les Villages, P. ١١١ (Paris, ١٩٣٤).

(٢٣٠)

P. No. ٣٩ (Mid-٦١) % , introd. pp. ١٢٩, and ١٣٤ : "The question as to the significance of the varied amounts cannot be answered".

الفرع	عدد أولاد	عدد نساء
نيسان Nessan	١٤١٤ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> نوسيا (عيترا)	١٦٦٦ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> = ١٦٦٦ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> - ١٦٦٦ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> نوسيا (عيترا)
عبد Ebda	١٣٥٦ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> نوسيا (عيترا)	١٥٠٣ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> = ١٥٠٣ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> - ١٥٠٣ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> نوسيا (عيترا)
سوليا Solila	١٠٣١ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> نوسيا (عيترا)	١٦٠٠ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> = ١٦٠٠ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> - ١٦٠٠ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> نوسيا (عيترا)
مامبا Mampra	١٣١٥ نوسيا (عيترا)	١٦١٦ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> = ١٦١٦ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> - ١٦١٦ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> نوسيا (عيترا)
الكروم Chermoula	١٣٣٩ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> نوسيا (عيترا)	١٦٠٣ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> = ١٦٠٣ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> - ١٦٠٣ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> نوسيا (عيترا)
برساح Birsaba	١١٤٣ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> نوسيا (عيترا)	١٣٠٣ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> = ١٣٠٣ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> - ١٣٠٣ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> نوسيا (عيترا)
مل النج مل النج (الكلمة) Malasaba	٩٢١ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> نوسيا (عيترا)	١٣٣١ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> = ١٣٣١ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> - ١٣٣١ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> نوسيا (عيترا)
الغولم (الطبعة) Elusa	٧٩٩ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> نوسيا (عيترا)	١٣٥٩ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> = ١٣٥٩ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> - ١٣٥٩ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> نوسيا (عيترا)
برساح (الكلمة) Birsaba	١٤٤٩ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> نوسيا (عيترا)	١٣٠٣ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> = ١٣٠٣ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> - ١٣٠٣ <sup>١</sup> / <sub>١٠</sub> نوسيا (عيترا)

١٢٤٠ هـ: ورد هذا الخبر في القضاة الأولى: ورد في بعض الأسطر العبرية في الوثيقة قبل إتمامها، ولكن في القضاة الثانية (١٢٤١) ورد هذا الخبر في بعض أسطرها.

## القامعة القبطية

الرمز	المبلغ المطلوب أو المدفوع
من الكرمل	١٠٠ <sup>١</sup> / ١١١ نوسيا (دينار)
من عربة القار (شمارح الكتانية)	١١٤ نوسيا (دينار)
من الخلووس (الخليفة)	١٠٠ <sup>٢</sup> / ١١٤ نوسيا (دينار)
من عيشه	١٠٠ <sup>٣</sup> / ١١٤ نوسيا (دينار)
من تصدق	١٠٠ <sup>٤</sup> / ١١٤ نوسيا (دينار)
من (بالسة)	١٠٠ <sup>٥</sup> / ١١٤ نوسيا (دينار)
من بحر صبح	١٠٠ <sup>٦</sup> / ١١٤ نوسيا (دينار)
من كرتبه	١٠٠ <sup>٧</sup> / ١١٤ نوسيا (دينار)
من تل الملح (مولاه الكتانية)	١٠٠ <sup>٨</sup> / ١١٤ نوسيا (دينار)

وهو أن تعرض لتعريفات مرسوم هذا المرسوم الآن يكفي أن نقول إنه من الثابت أن أسماء هذه المواقع التسعة تمثل مواقع المصورون الرومانية لمدينة الحدود الشرقية والجزيرة الفلسطينية (James Palarosian<sup>١١١</sup>). ولما كانت المبالغ لثينة أمام كل موقع فذلك دلالة مالية أو اقتصادية أو سكانية ، ولذا نلاحظ أن تصدق تأتي في المرتبة الثالثة بعد الكرمل (Chermond) وعربة القار أو شمارح الكتانية (Baramis)، في حين أن الخلووس (Elass) تأتي منها ، ولتحل المرتبة الثانية بين المواقع التسعة ، ورغم أنها المركز الإداري للأقليم ، وأهمها ، من الناحية أن ثمة علاقة نسبية بين المبالغ الثلاثة الخاصة بكل موقع والمزاولة على العاملين ، يعني أنها جميعا بنسبة ١ : ١٠٠ : ١٠٠٠ تقريباً . ولذا أطلقنا مثال تصدق لنبين أن المبلغ الميزن بالمصود الثاني من القائمة الأول وهو - بعد حذف الكسور - ٢٦ نوسيا يمثل ١٠٠ : ٢٦ من مبلغ المصود الأول ١١٤١ ، كما أن الرقم الزائد بالقائمة الثانية وهو ٨٦ يمثل ٢٦ من ١١٤١<sup>١١٢</sup>

<sup>١١١</sup> P. Nos. P. 122-3 and Bibliography.

<sup>١١٢</sup> ١١٤

(١١٣) انظر ملحق المحاسبة - ص ١١٤ - ١١٥ .

### تصانيف في ظل الحكم العربي

لم يرد اسم «تصانيف» في أخبار الفتح العربية الأولى، ولا نكاد نعرف على وجه التحديد تاريخ فتح العرب لها. ولكن يحكم موقعها في الجزء الجنوبي من فلسطين، على طريق تحرك الجيش بجبهة عروبها من الجزيرة العربية، من المتوقع أن يكون سقوطها في أول تحرك عربي نحو فلسطين في خلافة أبي بكر، أي عام ١٢ هـ (٦٣٣ ميلادية). ويبدو ذلك واضحاً من إيجل ما وصلنا من بداية التحرك العربي، ورغم غموض الواسطيات بعض التفاصيل، ولكننا نستطيع أن نرى في هذا المجال من البلاط العربي، الذي يقول: «لما فرغ أبو بكر من أمر أهل الردة رأى توجيه الجيش إلى الشام... فشدت كفة القوة لكافة رجال: خالد بن سعيد بن العاص بن أمية (التي كانت قبيلة آل يزيد بن أبي سفيان من بعده) وشرحيل بن حسنة حليف بني جحج، وعمر بن العاص بن زائل السهمي، وكان خلفه هذه الأربعة يوم الخميس لشعبان سنة ١٣... وأمر أبو بكر عمرو بن العاص أن يسلك طريق أمية حامداً فلسطين وأمر يزيد أن يسلك طريق نيبك وكتب إلى شرحيل أن يسلك أمية طريق نيبك... فلما وثقت كفة بين المسلمين وعمرهم بطرية من قرى حوزة يقال لها داقن كانت بينهم وبين بطريق طوا... وتوجه يزيد بن أبي سفيان في طلب البطريق، فبلغته بالعربية من أرض فلسطين... فلما كانت أول وقائع المسلمين وفتح العربية، ولم يلقوا أهل ذلك مذبذباً من الحيف، ولم يروا بني... من الأرض فيها بن الحجاز وموضع هذه السبعة إلا غلبوا عليه بغير حرب وجعل في أيديهم»<sup>١٣٩</sup>. بعد ذلك صاروا إلى بعثي فصاروا أهلها على أن يأتوا من كل حال دياراً وجريب حطة، ثم كانت ولعة أختانين لها بين حماني الأولى والأخرى سنة ١٣، ١٣٩.

يبدو من هذا الوصف أن تصانيف كانت على طريق تحرك جيش عمرو بن العاص بن أمية وفوز، وأنها استسلمت له بغير قتال في الأشهر الأولى من سنة ١٣ هـ. (٦٣٣ م).

وليس لدينا وثائق من ولعة من السنوات الأولى بعد الفتح مباشرة، وأول قول إشارة صريحة إلى الإدارة العربية المباشرة تجددها في ولعة غير من ولعة من بدايات القرن السابع من تصانيف، ولكنها ذات طرفة وثلاثة بالنسبة لأسلوب الإدارة المباشرة في مرحلة مبكرة منها. والعربية تضمن إحصاءاً من الضرائب المستحقة من أرض متروكة حديثاً،<sup>١٤٠</sup> ونظراً لأهمية التفضيلات الواردة بالإحصاء، يمكن أن نقسمه إلى ثلاثة أقسام: أ- ولعة جبال القسرية، ب- تحديد القسرية، ج- توليدات القسرية.

ويجد في قسم أ- أن هناك لجنة من ثمانية أفراد أخذهم وليس وأخرون يشتركون في كتابة الإحصاء ويؤمنون في آخره. والثنائية هم: إبراهيم بن موسى وكيسا، وإلياس بن مرقس واسطفاة بن حنون و... بن سعد الله واسطفاة بن... وجورج بن رفيع وإلياس بن إبراهيم واسطفاة بن إلياس وأخرون من منطقة تصانيف.

<sup>١٣٩</sup> (١٢١١ الفلاني: شرح البلدان، ص ١٢٢).

<sup>١٤٠</sup> (١٢١١ الفلاني: شرح البلدان، ص ١٢٢).



الخليفة . لا يذكر أمر أو يرسى إجراء ما إلا مصحوباً باسم الخليفة أو السلطة التي صدر عنها ، إلى أعلى درجات الإدارة العربية . وعلى رأسها الخليفة عبد الملك الذي ورد ذكره عشرين مرة ، وأخوه عبد العزيز وأبوه عبد الله بن عبد الرحمن بن بطليم من الدولة والمعامل . وليس قبل كل هذا لغة الإدارة أخذ من أن عبد الملك منح لقب الرسي وأبوه المؤمنين ( س ٣٦ ) *نعمه يومه يومه* *نعمه يومه* . تلكه . وأكثرها ملاكة . أن هناك بريدة مائة ألفاً من مصر ومن بداية فتح العرب لها في عام ٢٢ هـ ( ٦٤٣ م ) في عهد عمر بن الخطاب . تتحدث عن اكتشف الخلفاء الأموي العربية و مستخدمة كلمة *Satrapes* ( *ساتراپ* ) *ساتراپ* *ساتراپ* *ساتراپ* . هذا كله يمكننا أن نطمئن إلى أن ما بين أيدينا في إصدار ضربات النصف هذا . وثيقاً ورسماً من عهد الخليفة عمر بن الخطاب .

هذا بالنسبة لتوزيع البرية ، أما موضوعها فلا يقلو من طرافة . فمن الواضح أن مقدار القرية التي تملك ( س ٣٧ ) لوسيا = خيلاً ( نزل على ألسنا أمام ملكية كبيرة من الأرض الزراعية . ومن حسن الحظ أن لدينا من مصر اكتشافاً بحسابات القرية من العصر العربي . ولله بعد أن يبلغ ١٠٠ ٣٧ خيلاً عربية من ١٤٦ أوروبا من الأرض الزراعية ١٥١ . وعلى هذا الأسس يمكننا أن نقرر مساحة الأرض التي تملك منها سرجوس بن جورج ( س ٣٧ ) خيلاً في نصفان بما لا يقل عن ١٠٠ فوم ( أو ما يزيد على ١٤٦ أوروبا ) مع ملاحظة أن الأرض المصرية أشد خصوبة وأكثر إنتاجاً ومن ثم أعلى قيمة .

وأخيراً يجب أن نلاحظ أن هذه المساحة الكبيرة من الأرض ( تكون ملكاً لسرجوس بن جورج أصلاً ، ولكنها أعطيت له بأمر من الخليفة مسلم ) إنما هي لأحد من أرض كانت تملكها أدم بن قيس بن جهم بن جهم . ولا تعرف الظروف التي جعلت الإدارة العربية تترك أرضاً من قبله عربية ولكنها لأحد القديسين من أهل القرية . ولكن قلنا يتفق على الأقل مع ظروف سنوات الفتح الأولى حين أمر عمر بن الخطاب أن يترك الأرض بأيدي أهلها . وهكذا نجد في شخص سرجوس بن جورج واحداً من كبار ملاك الأرض من أهالي نصفان . ويظهر أنه قد زادت أملاكه في ظل الحكم العربي الأول .

ويمكننا بعد هذا الظاهر الإداري أن نستدل أيضاً من القصور على بعض التغير الذي حدث في المجتمع نصفان خلال نصف قرن من الحكم العربي . ولعل العربية رقم ٥٦ هي غير مثال بطلنا على الأوضاع الجديدة . وتكون ما يميزها أنها مكتوبة بالكتيبين العربية واليونانية . وعلى راسها في نصها العربي بسى القبرية : سنة سبع وستين . وفي النص اليوناني بالتقويم البيزنطي السلي الموافق ٦٥٠ يناير / كانون ثاني ٦٥٢ م . ورغم أنهم بعض أجزاء النص العربي . إلا أنه يبدو أن الصياغة العربية كتبت أولاً . ثم صيغ على أساسها النص اليوناني في عبارات أولى وأكمل . أما من موضوع الوثيقة ، فيعبرنا عن نصها . في ظاهرها بسيط هي إعلان مدين من قبله . فالدائن ويسى : الأموية بن عدي . كان قد اقترض من الأب قيار . حسين خيلاً . وهو يشهد هذا أن قياراً قد اقترض مائة خمسين خيلاً الجبل منه من الأسود .

P. 256. 256. 10 = 171 ex. *ἡ δὲ δαδουμένη σου ἐκ τοῦ*  
*δαδουμένου σου ἐκ τοῦ δαδουμένου σου ἐκ τοῦ*  
*γαδουμένου σου [20] / ρ(α)ν οὐδάρ.*

التي « جعلت عليه بعتشرين ديناراً » ، وأتم الأب قبار دفع ثلاثين ديناراً إلى الأسود بن عدي . « إلى هنا كان من الممكن أن نعلن أننا أمام عملية مصاد بين بسيطة ، أظهر فيها الدائن كثيراً من التسامح » ، يتصدف « على اثنين بعتشرين ديناراً » ، ولكنني بأسرود ثلاثين فقط . ولكن عبارة في أول جملة بالوثيقة لعمدة من هذا القوم البسيط ، وهي قوله « الأب قبار دفع ... ليحل ابنه من الأسود » ( س ١ ) *ἐπεὶ τὸν πατέρα* ) فكانت علاقة شرعية بين مصاد اثنين وأسرود الأب قبار لأبنه . وليس في الوثيقة نص صريح يحدد هذه العلاقة ، ولكن الجزء الأسير من النص اليوناني يساعدنا على تفسير طبيعة هذه العلاقة : إذ يعلن الأسود بن عدي أنه يتعهد لأب قبار بثمان أبنه ما يأتي : أن الأب قبار وأبنه « خزانين بأعيان حيث يشاءان » ، وأنه ليس للأسود بن عدي ، أو أي من ذريته ومن بينهم في الغرات ، حق أي منيا حق في قليل أو كثير ( ١٨٧ ) .

تذكر من هذه المصادرات أننا أمام اتفاق معقد ، وليس مجرد فرض مالي . وأبعثنا لتلاصق الفرق بين هذه الوثيقة وطروء الديون من العصر البيزنطي التي سبقت الانتداب إليها ، فالدائن في العصر البيزنطي كان يستحق الدائن عليه فائدة مقدار ١٢٪ ، وهو ما لا نرى له نظيراً في اتفاق الأسود بن عدي مع الأب قبار . وبسبب ذلك أن الأسود بن عدي رجل مسلم يعيش في ظل إدارة إسلامية لم أبعث الربا أو الفائدة على الديون . لذلك جاء الأسود بن عدي إلى حيلة قانونية لتدفع له فائدة يعرف من الفائدة **زناً يفرقها لعمدة** ، وبشروط كاسية ، ذلك أنه يرغب في استرجاع ابن الأب قبار ليحصل في خدمته . وعلى سبيل إخراج الأب **وأفاده قدم له مئة دينار** حين حين ديناراً أسرد عند انقضاء عقد العمل مع الابن . على أساس أن يدفع الأب ثلاثين ديناراً ويقبل أن لا الأسود بن عدي على دينار . وأسود الخط لا يعرف مدة عقد العمل مع الابن ، ولكن نقرأ المستند القرمي الأصلي ونطبع التلاوة منه : **الآن أنه استمر زمان طويلاً** ، وقد على حشر سنوات على الأقل . أما الشرط القاضي الثاني المتعلق بالأسود عليه في المدة الأصل **أ** غير أنه قد حرة الأب قبار وأبنه طوال مدة عقد العمل . لذلك أبعده بطون خرجتها بعد مصاد اثنين . ولكنه قد أخذ مديته بخرج من الرق القرائت .

وهكذا نرى في هذه الوثيقة أن هناك أفراداً من العرب المسلمين الجند ظهوراً بين أقرباء قرية نصبات ، وأن مديهم من بقا في سبيل استعمار الموالاة إلى أساليب فيها شيء غير قليل من التصنف . ومن الطريف أن العقد شتمت عليه جميع الشروط القانونية ، فقد استشهد الأسود في نصه العربي بأربعة شهود ، مثل طروء القديون البيزنطية . ولكنهم جميعاً في هذه الحالة مسلمون . ومن الطريف أيضاً أن أول الشهود وهو يزيد بن خالد ، ويظهر أنه قاضي القرية الجديد . قد ورد ذكره في رواية أخرى ( ١٨٨ ) ، حيث يتخذه شخص أفضل منه منزلة ( نير من قيس ) فقامه ويطنه بأقل نصبات وهم في مدة الله ومجانيه .

وهناك أكثر من رواية قبل الفتح العربي ويحدد لتسويق نظام الأعمالي . ليس من نصبات فحسب ولكن من الأقليم كله . وما من شك أن منطقة إقليم جنوب فلسطين نظراً لطروفها الصحراوية واعتصامها الكمال على الأقطار ، كانت معروفة لغزوات من الجفاف من وقت لآخر . في مثل هذه الغزوات من الجفاف يقدم الأعمال بظلالهم إلى الأمان ،

طائفتين المتخلفتين أو الأعمى من القرينيين<sup>٣٨٨</sup>. ونلاحظ أن رجال الكنيسة كانوا يثقلون الرعايا بين الأمالي في مثل هذه المناسبات. ونرى أنما لذلك في خطابين من نصيبنا. الأول من بداية القرن السابع قبل الفتح العربي يتناول مشلون الكنيسة بالقرية، ولكنه يبدأ بهذه العبارة القرينية: «... لقد أنفقوا القليلة إسماهم...»<sup>٣٨٩</sup>. ونحن لا نعرف أي مدينة ولا مع كان إلقاءها.

ومن حسن الحظ أن لدينا خطاباً آخر أكثر التفصيلاً وأكثر دالة، وهو يتناول تنظيم حركة احتجاج عام بين مجموعة من القرين. ولعل من المناسب أن نقرأ نص هذا الخطاب بالمخاطبة ذات الدلالة:

« نود أن نخطب نبيل عطفتكم النحية إلى الله علما أننا تسلمنا رسالة من عطمة السيد / صموئيل، وأنه يشخصه بدعواه وإراكم لتتوجهوا فوراً إلى سيدنا الرائي الجليل. الله ( يفتق ) عا. الأهم يقولون علينا وعليكم، ولا يستطيع أن نحصل على ذلك السيد. فاعلم فإن أنا عدا، يوم الاثنين سوف نذهب إلى غزة. وسوف تكون عشرين رجلاً. وعلى ذلك المحزون صعباً بالخطير فوراً، حتى تكون جميعاً قلباً واحداً وروحاً واحداً. بعد أن تفرغوا من قراءة الخطاب الجليل، أرسلوه إلى نصيبنا. لقد كتبنا إلى موباطه ( حاليًا سيدي ) مع طلب التسهيلات والمدينة<sup>٣٩٠</sup>.

هذه القرينية الطريقة نظاماً من كتاب من القدس: **الخطبة بين أمالي القرين المختلفة في جنوب فلسطين**، ومن الواضح أنهم على لغة عامة بالمشركين **الخطبة**. **الخطبة** ما أساء إلى حركة القرين، ولكنه لم يترك أي نصيب من القرين من كل قرى الاقليم ليتوجهوا إلى مقر الحكم في غزة لمعرضوا طلب خلاصهم، أو كل عمل جماعي لابد له من تنظيم. ويبدو في بردية أن صموئيل هو الشخص الذي قد التزم هذا الترتيب ليعاداً منسوبة وأمر حريص على قرينين: **الجميع** كثير قدر من القرين وتوحيد الرأي بينهم، ويمكن بذلك الضغط على القوي حين يرى الاجتماع يشمل الاقليم بأكمله. أما من أعداد القرين، فكتاب الرسالة يذكر أن وفد قرينه يتكون من عشرين رجلاً، بمعنى ذلك أن مجموع أعضاء القرين الذين سيذهبون إلى غزة عند الرائي يوم الاثنين قد يصل إلى مائة شخص. وما من شك أن أعضاء القرين هم كبار أصحاب الأرض في كل قرية. الذين كانت تتكون منهم بلدان جباله الغرباء كما رأينا من قبل. والذين كان يقع عليهم عبء الضرائب أكثر من غيرهم.

ولعل من المناسب هنا أن ننقل إلى الخريف من موضوع ما زال يكتبه كثير من القسوس، وهو الضرائب التي فرضتها الإدارة القرينية على البلاد المقدسة ومقدار كل منها. فمما لا يقدم لنا معلومات بشأنها فيها كثير من التفاصيل أو التفاصيل أحياناً. فقم التمييز للقرين بين الجزية والمخراج، وجدنا أحياناً أحد الاصطلاحين يظن على الآخر ويشمل الاثنين معاً. كما أن الجزية اعتُبرت مقدراًها من بيت واحد إلى ثمانية منازل على كل حال، وأحياناً أخرى يدخل التقدير

F.M. Hechtelheim, *Roman Syria, An Economic Survey of Ancient Rome*, edited by T. Frank, vol. IV, (Baltimore), 1911, 1916b, 124.

P. No. 82, 1 (Early VII).

(22)

P. No. 79 (Late VII).

(23)



الأساسي عبارة عن التعديل من القصد ، دون أن تعرف أساسا للتقدير الأصلي ولا أساس حساب التعديل ونسبة في كل حالة ١٩٩٩ .

لذلك كله كان من المهمية إمكان أن تغطى كل إضافة جديدة بشأن هذا الموضوع القصد ، وعموما ما يحاول تقديمه هنا فيما يتعلق بطريقة تصان ، رغم أنها وقصودها أيضا .

وسوف أبدأ بجزية الرز وس التي خرجها برقيات تصان في عهد محمد علي . في أحد إحصائيات الضرائب نجد اثنين من جهة الضرائب يطلقان مواظا من تصان يسمى جورج بن باريكوس بخراتب عام ١٨٤٨ ، اتصل في مجموعها إلى التي حشر توسيا ( ميترا ) ، ستة مثاقير مينا غربية على الأرض (  $\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\tau\alpha\sigma\tau\alpha\sigma\tau\alpha$  ) وهي الخراج ، وستة مثاقير جزية رأس هذه  $\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\tau\alpha\sigma\tau\alpha\sigma\tau\alpha$  . ونعرف من الإحصاء أنه دفع غريبة الأرض أو الخراج ، وأجل دفع الجزية ١٩٩٩ .

وقد رأى الناشر أن هذه الجزية تثبت أن الجزية التي فرضت على أهل تصان هي ستة مثاقير على كل رجل . وحاول أن يغطي هذا الاستنتاج على وثيقة أخرى تتضمن قائمة بأسماء من فرضت عليهم الجزية في تصان ١٩٩٩ ، والجزية كما وصلت مبنوية في وسط القائمة القريبة ، **ويظهر الناشر أن القائمة تتكامل** لتشملت على ١٩٩٩ أسماء ، أي ضعف العدد الموجود فعلا ، ٨٩٩ أسماء . وعلى هذا يقدر قيمة الجزية المستحقة من القرية كلها بقررب ٩ مثاقير = ١٩٩٩ = ١٠٤٩٩ ميترا .

ويؤكد أن تعرضه على استنتاجات الناشر الأكثر من سبب أولا بقائمة لأحساب ٩ مثاقير جزية على جميع الرجال بالقرية . فلهذا التقدير مبالغ جدا ، ولعلنا قد نلاحظ أن جورج بن باريكوس التقدير في الجزية السابقة ، فزعم أنه لم يرد به نسبة التقدير الضريبة على الأرض ، إلا أنه يمكننا قياسا على متوسط الضريبة في مصر في تلك الوقت أن نقدر أن التي حشر ميترا كانت هي على ما يقرب من خمسين أروبا ، أو ما يعادل ٦٤٠ دوقا القريبة . فلذا علمنا أن التسمية الأرض في مصر كانت أقل من أرض تصان ، وقد تبلغ ضريبة ٣٠٠ وأن القيمة الضريبة في مصر أقل منها في تصان ، فربما كان لنا حشر ميترا يتل ضريبة ٦٤٠ دوقا أو نحوها . ويمكننا بتكون مستعجلا أن الإحصاء العربية جعلت هذا التقدير أساسا للضريبة فرضتها على جميع الأهل .

١٩٩٩ راجع تعريف الخراج والجزية وإحصائيات ضرائبها وإحصائيات خراجها : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

القصد : العهد العثماني - مصر - من ١٩٩٩ وما بعده : القصد : ١٩٩٩ .

P. No. 76.1 ( 2011 ) " ἀναγραφὴ ἐπισκοφανισμῶν ( ١٨٧٦ )  
 Νοσοκομίου ( ١٨٧٦ ) ἢ λήψεως ( ١٨٧٦ ) Ἐλίου ( ١٨٧٦ ) ."

وأما ما انتقلنا إلى ما لحق به النصارى في حساب جزيرة القبرية كلها بأنها ١٠٥٤ دينار ، يتضح لنا مقدار الباطلة في هذه التقدير بغيرنا مع بعض ما لدينا من معلومات عن الجزيرة التي فرضها العرب على بعض القرى أو البلدان القبرية في الأقليم نفسه من فلسطين . ونحير مثال أسوة مرة ما حدث لأول مولعين في جنوب فلسطين استسلموا للنبي بعد غزوة يثرب سنة ٩ هجرية ومما أيقن وأخرج :

« لما توجه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يثرب من أرض الشام لغزو من النصارى إليه أنه قد أصبح له من الثروة وعائلة وحكم وحكام وغيرهم . وذلك في سنة ٩ من الهجرة . لم يكن بعيدا . فقام يثوبك أياها فصاحه أهلها على الجزيرة . وأما وهو جاء بمكة من ولاة صاحب أيلة فصاحه على أن يجعل له على كل حاكم يتركه في السنة دينارا فبلغ ذلك ثلاثمائة دينار . واشترط عليهم ثوب من ثوب من المسلمين . وكتب لهم كتابا بأن يحفظوا دينهم . . . . . وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل الفرج على مائة دينار في كل رجب »<sup>(١٧١)</sup> .

وحين بعد أن فتح المسلمون أقاليم أكثر أصحبا وحرانا في بلاد الشام في خلافة أبي بكر وغيره . نجد وحدة الجزيرة النصارى على كل حاكم مدينتها وهرمب منطقة وبغلا ويزيدنا لقوت المسلمين . في مدن مدينتها مثل بصرى ومغشى وغيرها<sup>(١٧٢)</sup> .

إن تكرار تحديد الجزيرة بدينار على هذا النقص بغيرنا عند الباطلة في تقديرها . كما أن الإشارة إلى أن حصيتها كانت ٣٠٠ دينار من أيلة و ١٠٠ دينار من الفرج تنبأ إلى أنه لا بد من أن توقع من نصيبها وقها يربو على ألف دينار . وأما كما لا تعرف من أخبار الفرج ما وجدنا من التقدير . أن هذه التقدير ربما قيل على أنها لم تكن أقل من نصيب كثير . أما في حالة أيلة فقد سبق أن ذكرنا أهميتها بالنسبة لوقتها في الأمر القبرية البيزنطية . وأما كانت أكثر سكانها وازدهارا . وكانت تكتسبها الرقعة الدينية في القلعة . حتى أن زبديا وهو زبديا وأسلافه كان من الأممية بحيث صغر جميع أيلة زمن قسطنطين . لذلك كله لا توقع أن تكون جزيرة نصيب أكثر من ثلاثة أضعاف جزيرة أيلة . بل التوقع أنها كانت أقل منها .

ولعل من المناسب أن نلقي نظرة على سجل أسماء من لزمهم الجزيرة من أهل نصيبان . « نظرا لبداهة . والأمر الجدير بالاعتناء أنه أساسا سجل بأسماء لرباب الأسر مرتين ترتيبا أبجديا . ويخرج اسم رب كل أسرة أفرادا بحدود منه أو بعضهم . ومعنى ذلك أن رب الأسرة هو المسؤول عن أداء الجزية للدولة . وهو نظام معروف وكان معمولا به في مصر . قبل الفتح العربي . وبعد »<sup>(١٧٣)</sup> ويبدو أنه كان معمولا به في أماكن أخرى . وهناك ما يدل على سرعة العرب

(١٧١) القبرية . ص ١٠٠ . « ذلك ما وجدنا عليه ذلك نظام أهل يثرب من غير ذلك . فلو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما كان من قبل من أهل الكتاب مدينتها وأهلها منهم هذا المسلمين . » ص ١٠٠ . « وأما يثرب . » ص ١٠٠ . « وأما يثرب . » ص ١٠٠ . « وأما يثرب . » ص ١٠٠ .

(١٧٢) القبرية . ص ١٠٠ . « وأما يثرب . » ص ١٠٠ . « وأما يثرب . » ص ١٠٠ . « وأما يثرب . » ص ١٠٠ .

(١٧٣) « أن لا نجد في مصر القبرية مع صاحب القبرية نظام باسم رب البيت . وذلك لأن الأسماء بنسب . » ص ١٠٠ . « وأما يثرب . » ص ١٠٠ . « وأما يثرب . » ص ١٠٠ . « وأما يثرب . » ص ١٠٠ .

بالفرس العربية من الأسرة وما وجدنا في مصر القبرية الفجر .  
A. Ch. Johnson and A. L. West, *Byzantine Egypt: Economic Studies* (Princeton, 1949), pp. 200-204. In *Antiquities in Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization*, ed. by N. H. Baynes and A. L. Moss (Oxford, 1948) p. 82.

على النصارى العرب . نجد وحدة أيلة في القبرية الفجر . « هذا ما وجدنا في عهد النصارى . » ص ١٠٠ . « وأما يثرب . » ص ١٠٠ . « وأما يثرب . » ص ١٠٠ . « وأما يثرب . » ص ١٠٠ .



( الطغوث بن عبد ) وقرى عليه غرة ، وهو حوجة إلى ( أهل نصتان ) مما يدل على استمرار التصلب بالتسوية الجماعية القوية كقوة في رؤسائها كما رأينا من قبل . نجد الوالي قد كتب واحدا من القبائل العربية وهو ( حدي بن خالد بن بني سعد بن مالك ) التسليم الضريبة . والشعر العربي يحدد نوع الضريبة المطلوب دفعها ويسمى « رزق » . ولكن تعريضا كلمة واسعة . وهي قوله ( س ) « أعطوا عسر » . ونجد ترجمتها اليونانية بكلمة ( *Tragwe* ) أي بسرعة . وواضح أن « عسر » ليس من معانيها القوة « السرعة » . وليس هناك شك في قرأتها « لأنها المذكورة في الأوامر الثمانية وتراجيحها » . والفسير الوحيد لاستخدام كلمة ( عسر ) في هذه الأوامر أن ضريبة « الرزق » كانت ضريبة ذات طابع عام . تعرفها المصادر العربية بأنها « طعام الجند ولرزاق الخائفة »<sup>٢٢٦</sup> وهي « رزق المسلمين جميع في دار الرزق »<sup>٢٢٧</sup> . وهي على هذا المعنى تكون استمرارا للضريبة الرومانية التي كانت تخصص أيضا لتمام الجند ويسمى اصطلاحا ( *Annona militaris* )<sup>٢٢٨</sup> . ونظرا لأن هذه الضريبة كانت أجمع موزعة على شهر سنة « كما هو واضح من وثائق نصتان » كما نقلت كتبها من شهر إلى آخر . ونظرا حاجتها العسكرية فكانت يجلبها دائما حاجلة « ولا يقبل تسويقها أو تأجيل دفعها كما كان يحدث في غزوات أخرى . وعلى ذلك يكون معنى ( عسر ) هو « عاجل » . لا إهلال فيه<sup>٢٢٩</sup> .

كما أن طبيعة ضريبة « الرزق » « هي ضريبة دينية إذ اعطى من المعامل مباشرة أو ما يبيع منها » وهي خاصة من الفصح والزيت « كما في حال نصتان » . ولبيان نقلت مظهرها من شهر إلى آخر نستشهد بالكميات التي وردت احتلال عامين في الأوامر الأربعة الأولى :

رقم البرية	الكمية - <i>Annona militaris</i> - الباقية		الوقت	المتاح
	فصح	زيت		
٦٠	٧٠ (مديا)	٧٠ (مسطاه)	٥١ هـ - ٦٧١ م	٥ أشهر : ذو القعدة - المحرم صفر - ربيع أول - الثاني
٦١	٩٦ (مديا)	٩٦ (مسطاه)	٥٥ هـ - ٦٧٥ م	٩ ( شهران ) رجب - شعبان
٦٢	٣١٠ (مديا)	٣١٠ (مسطاه)	٥٥ هـ - ٦٧٥ م	٩ ( شهران ) : شوال - ذو القعدة
٦٣	٩٦ (مديا)	٩٦ (مسطاه)	٥٥ هـ - ٦٧٥ م	٩ ( شهران ) : المحرم - صفر

نلاحظ أولا التماثل مقدار الضريبة دائما من كل من الفصح والزيت ، والسبب في ذلك واضح لأن توزيع الطعام يت

<sup>٢٢٦</sup> م. القسبي ، الأوامر السلطانية والقوانين ، ١٩٢١ ، ص ٢٧١ .

<sup>٢٢٧</sup> م. القسبي ، ص ٢٠١ .

<sup>٢٢٨</sup> يوجد دليل على وجود ضريبة *Annona militaris* في عهد من القرنين الرابعين من عهد القسطنطين - انظر : A. H. M. Die Griechischen Inschriften der Palastina Türkei, Nos. 5-1.

<sup>٢٢٩</sup> م. القسبي ، ص ١٠٠ ، م. القسبي ، ص ١٠٠ ، م. القسبي ، ص ١٠٠ ، م. القسبي ، ص ١٠٠ ، م. القسبي ، ص ١٠٠ .

من النص الثاني ( الأسطر العربية الأولى ) يظهرنا علمنا بوجهنا من النص اليوناني ( ١ ) :  
 ( باسم الله الرحمن الرحيم ) من بطاركة بن عبد  
 ال اعلم ..... من كورة لغزة من إقليم

وتمت بحمد الله تعالى

47

ويمكننا أيضاً أن نستفيد من المعلومات السطحية من هذه الوثيقة في القدم بتفسير الوثيقة من نقطة الانطلاق  
التي هي سجل حفرية يدانية ، يتكون من كلمتين تتكرر فيها أسماء أسماء مواقع بحروب فلسطين (١٩) (٢٠) وأمام كل  
سجل في القائمة الأول مقدار ما كان ، وفي القائمة الثانية أيام التواجد دائماً مقدار ثلاث . ونظر القديس منان الوثيقة

57

مع الأسطر الأول لم يكن حتى الآن الوصول إلى التفسير منتج لأي من التقادير الثلاثة . ونقتصر هنا على إعادة النظر إلى المعلومات الخاصة بطريقة نصطان .

القائمة الأولى من ١	نصطان	١١١١٥°/٥' - ٦٥٩°/٥' غراريط = ٦٦°/٥' - ٦٦°/٥' (ديبارا)
القائمة الثانية من ١١	من نصطان <i>dyf</i> <i>Nasāwā</i>	٨٦°/٥' - ٦٦°/٥' (ديبارا)

ولقد ذهب الفلكيون إلى الاعتقاد أنها جميعاً تمثل كمواضع مختلفة من الحضاربية ، ثم تردت في العديد من ضربة كل رقم . فبالنسبة للفرعيين في القائمة الأولى اقترح أولاً أن الرقم الأصغر (٦٦°/٥' - ٦٦°/٥' نوسيا) ربما يكون قيمة الضربة البيزنطية لطعام البلد *Annona militaris* من ١١٤ . ثم عدت مرة ثانية (من ١٩٩) ، وأعتبر الرقم الأكبر ١١١١٥ من الذي يمثل *Annona militaris* . ورغم صعوبة القطع بتعريف حادين الفرعيين ، على أي حال ، فإنه يمكن أن يكون الرقم الأكبر ضربة مطروحة على نصطان . نظراً لفصلت .

أما القائمة الثانية فلاحظ أنه يسبق اسم التوقيع حرف الجر *من* (٨٦°/٥' - ٦٦°/٥') وهذا يقطع بأن السطح أعلاه قطع أو مصطنع ، أي أنه ضربة للبلد . ونظراً لأن **البلد المذكور أمام نصطان** ٨٦ نوسيا ، فيمكننا أن نعلم أن أنه يمثل ضربة *Annona militaris* البيزنطية من سبيلنا الأناطلي مع طاق ٨٦°/٥' - ٦٦°/٥' (ديبارا) (نوسيا) التي كانت قيمة ضربة الرزق ، العربية .

لقد أصبحت بنا عيوب الطريق أثناء مناقشتنا لهذا الموضوع ، ورغم أننا اعترضنا من صاحب . فإن مجموعة ولكن نصطان من القوس والمبررات تعتبر من أهم ما نملك من مصادر الجزيرة العربية في القرنين السادس والسابع . وهي فترة شبح وانتشر فيها مصطلحات رغم أهمية الأحداث الجسام التي شهدتها . وما من شك أن الصورة التي جلوسها من نصطان تمثل ظروف تلك المنطقة الحدودية التي كانت معزاة للقرنفل والمحيطات العربية عند تحركاتها من الجزيرة إلى الشام .

ولقد استطعنا بفعل هذه المجموعة النادرة من الوثائق أن نتعرف على جوانب المجتمع الأقليم مثلاً في طياته وأفراده . في أصنافهم وعلاقاتهم ومعتقداتهم وعلاقاتهم فيما بينهم . أوسع المجتمعات الخارجية التي وصلت إلى أطراف الشام شعباً ومصر غرباً . كما تبيننا ظروف هذا المجتمع وكيفية من فترة السيادة البيزنطية إلى عصر الحكم العربي ، ولا حظنا مقدار ما كان هناك من طغى الاستمرار أو التغيير . وما من شك أن الأرقام والأوصاف التي استعملتها من وثائقنا مثل إضافة ولم يهتدوا إلى معلوماتها الضليلة من التفسيرات الجزيرة العربية . فبالأول مرة نتعامل مع وثائق رسمية تصدر عن الإدارة العربية في عصرها الأول . وأما قبل ذلك لا نجد سوى كتابات المؤرخين التي كتبت بعد الفتح بكثير من مائتي سنة ، وكثيراً ما تعارضت أو تناقضت أو ركبت جن الخيل . ولقد استطعنا أيضاً أن نثبت أن ضربة الرزق العربية كانت استمراراً للضربة البيزنطية *Annona militaris* . وثالثة لها في التقدير . ويعبر هذا الاستنتاج تأكيداً لما سبق ملاحظته في مصر من أن الألفاظ العربية لم ترد في ضرباتها على المصريين . وهو ما أثبتت فيه الوثائق البردية مع قول المؤرخين أن مصر أقرع على حماية الروم .<sup>١١٢٢</sup>

أصبحت أسبانيا *Hispania* (أو أسبانيا) منذ أن ضمها يوليوس قيصر واتحدت هناك أسوارها ووسع خمرها لحد ما يربط الذي عرف في العصر الإسلامي بالرومي الكبير أو القبر الأعظم . أعظم مدن أسبانيا الجنوبية . وكان قيصر قد مورعا ونهرها بالعنبر متطابقين تركمان في وسطها . وجعلها أم قواعد الأندلس<sup>(١٢)</sup> . وأصبحت أسبانيا هذا الشرق طواف العصر الروماني وحلية طرفة من عصر القوط الغربيين . فقد كانت هذه القوط وقدر ملوكهم إلى أن قبل إيسويخيلو الحاضرة القوطية إلى طليطلة في سنة ٥٨٧م . ونهرت أسوارها القلعة لمصالح في سنة ٥٨٧م ومع ذلك فإن أسبانيا لم تتخل عن مكانتها السياسية التي كانت أسوارها . وفي فيها : شرف الرومان وقومهم وإقليم إرباسهم في فيها<sup>(١٣)</sup> .

ووسع النصار طواف من زباد على جوش القوط في وادي أوك في ٦ نوال سنة ٩٦٦هـ ( ٩٥ يوليو ٨١١م ) بآلة حكم القوط . ثم أضاف إلى شلونا فقتلها حوا وقصر بعدها إلى ملوك وعظف على قروية . ثم أضاف إلى أسبانيا لمصالح أهلها على الجربة . وكان ذلك الثاني مدينة أسبانيا التي أطلق عليها من كل جانب حتى دخلها ملوكها . ومن هناك سير عسكريا لاكتناج القرطبة في حين وأصل زباد لمر طليطلة العاصمة .

وفي العام الثاني ١٢٢١ موسى بن نصير إلى الأندلس في ١٥ ألفا من العرب . ولكن من الخراج أسبانيا بعد أن

## قصر أسبانيا في العصر الإسلامي

### السيد عبد العزيز سالم

(١٢) التاريخ : سنة ١٢٢١هـ الأندلس خلافة من قبل الرومان الطار في من الأندلس . أطلق لهم إرباسهم . قلعة ١٢٢١م في ١٥

[ 12 Juan Méndez de Cárdenas, Los Moriscos de orilla, en "Anales Hispánicos" No 40, pp. 21-22.

(١٣) أكبر جوشاني في الأندلس . أطلق الرومان القوط . ملوكها . ١٢٢١م في ١٥







وكان زاعياً لربما بعيد الفضة جبل الذكرك ، امتثل أمراء قرطبة في القادة بلاطاً تسوده الأيوبا والصفانية وكان يفتقد أمراء قرطبة<sup>(١٢٧١)</sup> فاختلقت لنفسه جنداً كما يفعل الأمراء ونبه لهم الأرزاق فكمثل في حصانه ٥٠٠ فارس<sup>(١٢٧٢)</sup> وكان له بالأسبانية قاض يعمل في المحرمات ويقوم بالأحكام وصاحب مدينة بضم الحدود . كما كانت له بالأسبانية طرزي بطرزي فيها على اسمه كما يفعل الأمير الأسباني<sup>(١٢٧٣)</sup> . وبالأضافة إلى هذا كله استقدم الشعراء والمطالع من الأندلس وجارحها فحدث التوجه الشاعر قرطبة الأكبر أبو عمر أحمد بن عبد الوهاب<sup>(١٢٧٤)</sup> كما فعله الشاعر القرطبي محمد بن يحيى القلقاطي<sup>(١٢٧٥)</sup> . وولد إليه أبو محمد العلوي من الحجاز حكيم متروك ووقع منزلته<sup>(١٢٧٦)</sup> . وذكروا أنه صنع سجارية بغدادية تدعى قمر ، فبذل في أبيائها من بغداد أمراً حادثة في أن استقرت بدار ملكته أنشبيلة ، وكانت بارعة الجمال ، فصبغت اللسان ، عاركة بالثناء وصورة الأندلس<sup>(١٢٧٧)</sup> وذكر المغربي أنها جمعت أدبا وفرفرا ، ورواية وحفظا ، مع فهم تاريخ ، وحمل رائع ، وكانت تقول الشعر بفعل أدبها<sup>(١٢٧٨)</sup> .

واسم بنو حجاج يتكلمون أنشبيلة بعد وفاة إبراهيم بن حجاج في ٢٩٨ هـ في شخص ولده عبدالرحمن ( ٢٩٨ هـ ، ٣٠٩ هـ ) ثم أحمد بن محمد بن مسلمة بن حجاج ( ٣٠٩ هـ ) إلى أن أهل الأمير عبدالرحمن بن محمد سنت الأندلس بقرطبة ، ولجميع في لم تشتت الأندلس وجمع ما انقطع من طلبة في عبود أسلافه ، فاستسلم له أحمد بن مسلمة بن حجاج بعد أن حاصرها فحولها بزيادة لاسم بن **ولده التكني صاحب الشرطة** وأحمد بن إبراهيم بن حجاج شعور من سنة ٣٠٩ هـ ( ٩١٣ م ) واستعمل عليها الأمير عبدالرحمن فحمله بعدد من الشكر القرطبي المعروف باسم التقيم ( ٣٢٦ هـ ) وذكر المغربي أنه أعاد طبعه بقرطبة وألحقه بالكتاب . وفي القصر القديم المعروف بدار الأندلس وحصله بسور رفيع وأبراج مربعة<sup>(١٢٧٩)</sup> وذكر أبو التميمي بولاج في أن استقدم الأمير إلى قرطبة وأولها من بعده طمس بن الصبح<sup>(١٢٨٠)</sup> .

ثم التشر سلك الخلافة الأموية بقرطبة في عام ٤٢٢ هـ ( ١٠٣٠ م ) وبنع خلفه قيام عدد من الدويلات النسطقة في جميع أنحاء الأندلس عرفت بدويلات الطوائف ، فغلب الأمراء والروساء من البربر والغرب والصفانية بالبلاد ، وغلب بعضهم أهل بطر ، ثم استقل بأمر هذه البلاد ملوك استعمل أمرهم وعظم شأنهم ، فقامت بالأسبانية دولة على عهد أكبر دويلات الطوائف ، وهم الذين قبلوا على جمع شتات أهل الأندلس ولم يسمتهم وتظيم جمعية أندلسية فوامها العناصر العربية والموارنة والصفانية ، عرف أصحاحها بالجماعة ، كان من أهم أعضائها سابعقة الطائفة البربرية<sup>(١٢٨١)</sup> ولم

(١٢٧١) يذكر ابن الخطيب أنه كان يدعى القزح ، وإن ملك حاكم القزح أصلاً وشهداً لعمد السطاح من ١٢٧٠

(١٢٧٢) ابن الأثير ، أسد السواد أهل الشكر صبح طرابلس - القاهرة ١٢٨٨ هـ ٩ من ٢٢٩ ابن حباري فيلة القزح ٢ من ١٢٧٠

(١٢٧٣) ابن حباري ، فيلة القزح ٢ من ١٢٧٠ فيلة القزح ٢ من ١٢٧٠

(١٢٧٤) ابن الأثير ، القصر السطاح من ١٢٧٠ ابن حباري ، القصر السطاح من ١٢٧٠

(١٢٧٥) ابن حباري ، القصر السطاح من ١٢٧٠ ابن حباري ، القصر السطاح من ١٢٧٠

(١٢٧٦) ابن حباري ، القصر السطاح من ١٢٧٠ ابن حباري ، القصر السطاح من ١٢٧٠

(١٢٧٧) ابن حباري ، القصر السطاح من ١٢٧٠ ابن حباري ، القصر السطاح من ١٢٧٠

(١٢٧٨) ابن حباري ، القصر السطاح من ١٢٧٠

(١٢٧٩) ابن حباري ، القصر السطاح من ١٢٧٠ ابن حباري ، القصر السطاح من ١٢٧٠

(١٢٨٠) ابن حباري ، القصر السطاح من ١٢٧٠

(١٢٨١) ابن حباري ، القصر السطاح من ١٢٧٠ ابن حباري ، القصر السطاح من ١٢٧٠



كانت أنشيلبة منذ منتصف القرن الحادي عشر وحتى منتصف القرن الثالث عشر الميلادي من أعظم مدن العالم ، وقد أكرم الأحيائيون المسلمون والسيحيون على السواء بقصصهم وبلقعاتهم السامية التي كانت تنبوعاً في هذه الفترة ، لقد بالغ مؤرخو العرب في وصف رواج أنشيلبة وما كانت تنفرد به دون غيرها من حواضر الأندلس ، وكانت على حد قول بعضهم حروس بلاد الأندلس وقاعدتها و«مدينة الآداب» والتهور والطرب» ، وهي على ضفة النهر الكبير عظمى المدن ، طيبة المكان ، لها النهر المديد والبحر الساكن والواقي العظيم»<sup>(١٢١)</sup> وكانت أنشيلبة وفقاً لأورده الأندلسي «مدينة كبيرة عاصراً ، ذات أسوار حصينة وأسواق كثيرة ، وبيع وشراء ، وأعمالها مناسير ، وحل لحاجتهم بالزيت يتجهز به إلى أقصى المشرق والغرب براً وبحراً ...»<sup>(١٢٢)</sup> وشدها بالقوت المعمور فيطول «مدينة كبيرة عظيمة» وليس بالأندلس اليوم (أي في عصره) أعظم منها ، تسع حصن أيضاً ، وبها قاعدة ملك الأندلس وسيرة»<sup>(١٢٣)</sup> واعتبرها ابن سعيد المغربي في عصر التوحشين إحدى القواعد الكبرى الباقية في أيدي المسلمين<sup>(١٢٤)</sup> وبالغ الشغلي في وصف عظمتها وتسجيل محاسنها فيقول «أما أنشيلبة فمن محاسنها : اعتدال الهواء وحسن المأوى ، وتزين الخراج والداخل ، ولكن التضرع ، وأما ما بها فقد سمعت من ثقافتها واعتدال محاسنها بها ، ولكن أكثر مديارها لا تحل من ذلك الجاري والأكثر لشكافة ، كالزنج والليم والليمون والزنج وغير ذلك ...» وعن علمائها بصفته هكذا : «وأما علمائها في كل صنف ولهم أو وضع جداً أو عزلاً فأكثر من أن يعدوا ، وألهم من أن يذكرها ، وأما ما فيها من الشعراء والرواة والرحالة والزهالين فما لو قسموا كل بر لشدة ضيق بهم ، والكل يذكرون غير رؤسائها ورفدهم ويقيم وصف لمزايا أنشيلبة ومحاسنها محراً عن عظمتها وشمعها فيقول «وما من صنف من صنف في هذه البلاد الشرقية إلا وأصدي به العبارة عن فضائل جميع الأندلس ، بل إنهم يجمعون ذلك» ولكن عظمة أنشيلبة على الله جعلها لم ترقها ، ويركز طهرها وأعمالها ، أما هي أكبر مدنها وأعظم أنصارتها»<sup>(١٢٥)</sup> ويذكر ابن بدام أنها «أجل قدم الدهر كانت قاعدة هذا الجانب الغربي من الجزيرة» ولها «الرياسة ويركز الدول المتداولة ...»<sup>(١٢٦)</sup>

وكما اعتدتها المسلمين في مصنفاتهم وبالغوا في ذكر فضائلها وتسجيل محاسنها ، عظميت باعتبارها المسيحيين ، فأمرغوا في إبراز روائعها وأغروا في اعتداح مدنها ، واعتبروها في مصاف المدن العظمى في العالم ، فهذا ريكاردو دي سان جرمان يقرها بروعة والقسطانية ويعدّها أكثر مدن العالم حملاً<sup>(١٢٧)</sup> وهذا بيلمو دي لينوزا دي لوس مونتيروس يؤكد أنه «لم تكن أعظمها» لعظمة أعمالها وقصصها ، أي مدينة في العالم باستثناء رومة العظمى<sup>(١٢٨)</sup> وعندما يشير ديجو أورتيث دي تولينجا إلى سقوط قرطبة في يد فرناندو الثالث ملك قشتالة يعتبرها أعظم مدن العالم بعد رومة والقسطانية وأنشيلبة<sup>(١٢٩)</sup>

(١٢١) التقي - فتح القلوب ج ١ ص ١٤٢ .

(١٢٢) الأندلسي - مجلة العرب دار نشر الكويت وصحرة والأندلس بالمواسم كتاب دولة قشتالة في آخر القرن الثاني - ليد ١٧٦٥ ص ٢٢٥ .

(١٢٣) بقوت المعصي - مجموع البلدان - مجلة الجزيرة .

(١٢٤) التقي - فتح القلوب ج ١ ص ١٤٢ .

(١٢٥) تقي القلوب ج ١ ص ٢٠٠ .

(١٢٦) ابن بدام - القصور في حسان على أنطاليا - أنطاليا أسبانيا قرطبة ١٩٧٥ ص ١١٠ .

(١٢٧) Italia sacra, III. Ediz. Rappresentando de città, castelli e edifici prepartoreggiati nelle grandi c. I. Madrid, 1901 .

(١٢٨) Libro de Expensas de los Monarcas, Antiquidades y grandezas de orilla, p. 32.

(١٢٩) Castiga (Diego Ortiz de) Anales Eschelonados Y sucesos c. I Madrid 1796, p. 131.

وهكذا كانت أقبليّة في نظر المسلمون والمسيحيون على السواء من أجل مدخل العالم الوسيط ، ولقد اعتد عليها الكثيرون من أرواحنا الإسلامية أمثال الطبري<sup>(١٢٦)</sup> وابن خلدون<sup>(١٢٧)</sup> وصاحب طبائع العنكب<sup>(١٢٨)</sup> وابن منلق<sup>(١٢٩)</sup> والشافعي وغيرهم كما مدحها أيضا ابن خلدون<sup>(١٣٠)</sup> وروجر بيروني<sup>(١٣١)</sup> والكنيا<sup>(١٣٢)</sup> في نظر من التمسّد والتفخيم مثل ما مدحها به الفلك القرونس العاشر في تاريخه العام لأسيانيا حيث وصفها قائلا بأقبليّة البليّة<sup>(١٣٣)</sup>.

هذه البليّة المنظمة التي أجمع المؤرخون على قولها على مدخل الأقبليّ في العالم ، وأسرفوا في ذكر فضائلها وإبراز مفاصلها تجاوزت شهرتها الأقاليم لكثرة مزارعها ومخاريجها وبروحه قصورها وأبنائها ، فما أكثر أسواقها القصور التي سجلها القاصد بن عباد في شعره الذي غصته ذكرياته وأسراره . وما أبداع ما رتد منها ابن زيدون الوزير في بعض قصائده ولقد رأيت أن أقدم في المصطلحات التالية دراسة شاملة تاريخية وأثرية للقصور أقبليّة في العصر الإسلامي ، وأجبت فيها الترتيب الزمني مع الالتزام بتوجيهها الإداري والتاريخي .

## أولاً : عصر الأموي

### ١- عصر الأموي الأول

قول أن مرحلي موسى بن عبيد الله الشترقي اعتبر مدينة أقبليّة مقراً للامارة ، وعهد إلى ابنه عبد العزيز بولاية الأقبليّ ، فالحق عبد العزيز سكنه في قسم من كنيسة ريفـة Santa Rufina حيث أقام لها مئسدا عرفت بمسجد ريفـة<sup>(١٣٤)</sup> كان يتردد على مرج أقبليّة وفيه قتل عبد العزيز سنة ٩٧هـ ، ويذكر ابن القوطية أن أكثر عماله كانت مزارق وأصحاء داخل هذا المسجد حتى عهد قريب، من عصر ابن القوطية نفسه<sup>(١٣٥)</sup> ( القرن الرابع الهجري ) ومن القائل أن كنيسة سانتا ريفـة ( أرضة القديسة التي تشكّلها عبد العزيز بن موسى داراً للامارة كانت تقع قرباً من المسجد المعروف بتتابع عصر بن عباس .

ويبدو أن عمال أقبليّة من قبل أفراد قوطية كانوا يقيمون في قصر الأموي الذي كان يطلق عليه اسم القصبية ، ولهذا ما يشير إلى وجود هذه القصبية قبل غزوة النورمان الأولى لأقبليّة في سنة ٢٢٩هـ ، فتمتدنا لتكتس القبة الإسلامية التي وجدها الأمير عبد الرحمن الأوسط إلى أقبليّة من رد النورمان على أطناهم ، ودخل وزراء الأمير أقبليّة ، « القوا عابداً محصوراً في قصبتها »<sup>(١٣٦)</sup> والظاهر أن القصبية المذكورة كانت تشغل موقعها قريباً من الطرف الجنوبي الشرقي من أقبليّة الرومانية ، غير بعيد من الموقع الذي كان يقوم فيه جامع ابن عباس بقابل أنه عندما استسلمت دار القننة في أقبليّة في عهد الأمير عباد في سنة ٢٧٦هـ ( ٨٨٩م ) اتخذ أمة بن عبد القادر عابداً على أقبليّة من القصر حصينا

(١٢٦) الطبري ، تاريخ الأماوي وأخبار القائل ، تحقيق الدكتور عبد العزيز الأماوي ، مطبعة ١٩٦٠م ص ٩٨.

(١٢٧) ابن خلدون الأقبليّ ، فضاء من كتاب فضاء الأماوي فضاء الدكتور طه حسين مطبعة ، القاهرة ١٩٦١م ص ٢٢.

(١٢٨) طبائع العنكب ، طبع القاهر ، ج ١ ص ١٠١ وفي هذا النص ذكر أن هناك من اعتبر مدخل القصبية .

(١٢٩) ابن منلق ، طبع القصب ، طبع في القاهر ، في هذا النص ذكر أن هناك من اعتبر مدخل القصبية .

(١٣٠) ابن خلدون ، تاريخ الأماوي ، فضاء الدكتور طه حسين مطبعة ، القاهرة ١٩٦١م ص ٩٨.

(١٣١) Roger Bedrossian, *Le monument Y arabis, n° 1*, pp. 11-12.

(١٣٢) Carré (Rodolphe), *Antiquités et principes de la Illustration Chrétié de arabis, arabis, 1924*.

(١٣٣) *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences, Paris*, vol. 100, pp. 768-769.

(١٣٤) ابن القوطية ، تاريخ الفتح الأماوي ص ١١.

(١٣٥) ابن القوطية ، تاريخ الفتح الأماوي ص ١١.

(١٣٦) ابن القوطية ، تاريخ الفتح الأماوي ص ١١.









الجدار الغربي من سور البويع السابق ذكره ، لم أغلقت فتحة في عصر لاحق ، وباتحة الباب المذكور تتخذ شكل حدة حدوة القوس لتجاوز كثيرا نصف الدائرة ، تسببه مركزي على تسق الطوق التي تشهدها في الأبواب الخارجية بفتح فرطية ، ويرجع التاريخ بعضها إلى عصر الأموية ، وتطوّر النمط المذكور طرق مربعة الشكل ( أو تربعة على حد التسمية الأسبانية *torres* ) تبرز مع وجه البناء عن العقد وطياته . وبينما يملأ هذا العقد حدة نصف المضلع نصف دائري تتعاقب فيه منجحات فضحة وأخرى رقيقة . يقطع طية النمط المتجاوز عتب أفقي مسطح ، وبدية العقد بوتركان على حدارين قائمتين على حيطانين من نفس بناء السور . ومن الجدير بالملاحظة أن مداميك البناء في السور الذي يفتح فيه الباب المقنود تنظم على أساس آلية وشاذرى وهو نظام يتلقى القدم عهدا من النظام الشاذرى في عصر الطوائف . ويغنى مع طريقة البناء التي تطالعها في جامع فرطية . وطريقة حدة الباب أكثر الاختلافات في مسواعتها من وجه النمط . والنمط يوجد عام بتدلية كثيرا مع حدة باب سان ميغيل المعروف باب الأمير ( ويرجع تاريخه إلى عصر الأمير محمد وكان يشرع إلى القصورة القديمة ) . وحدة باب سان أميدان المعروف باب الزوراء . ويختصر الخلاف في أن العتب في باب فرطية المذكورين إنما تحت طية العقد في حين يتوسط في أشيلية الطية . واعتقد أن هذا الباب الأسباني بلمسته المتعاقبة ، والأسوار المتصلة به ، هو البنية الباقية من قصر الأمارة القديم الذي أقيم في بداية عهد الأمير عبدالرحمن بن محمد الثقفي فيما بعد عبدالرحمن الناصر لدين الله . وروايح من نمط النمط . وطريقة تسببه المركزي . وشكل طرته المتبعة بقرمه . وطريقة توزيع مداميك البناء . أن الأسلوب المتبع في البنية أقدم عهدا من أسلوب البناء في مدينة الزهراء . بل في طرته صوبتها جامع فرطية وفي التسق البوابة أكثر تطوراً من تلكا عصر الأمارة . واعتقد أنها قبل مرحلة المتعاقبة بين عصر الأمارة وعصر أغلانة . الأمر الذي يعنى ارتباطها مع آثارا التي تعود إلى العصر القديم بالمشيئة في عصر عبدالرحمن الناصر .

<http://Archivebeta.Sakhrif.com>

وبعد السور بين هذا الباب وسداه . ولتكتفه أرواح مربعة الشكل . تتميز أجزاؤها السفلى بنفس أسلوب البناء في جدران الباب المذكور ( انظر الأشكال المرفقة ) كما تنقسم بقسمها وغشامة أحياء أصجارها وصلاتها . تتصل كتلة الحجر أسفلا إلى القسم طولا و ١٠٠م ارتفاعا . وتتألف هذه الكتلة الضخمة في كثير من الأحيان مع كتل توزع عرضيا تبينة النظام المعروف بأبنية وشاذرى . وتظهر الضخامة والصلابة القديين تتميز بها هذه الأرواح وبها يتصل بها من بذات السور تطلق دائما مع الوصف الذي سجله كل من الكرزي والحسري في بناء هذا السور كما ورد في وصفها ما يلي :

« وحصة ( أي حصن القصر ) بسور صخر رفيع وأبراج منيعة » .

### ج - القصر المستحدث في عهد المعتضد بالله أي عمرو بن عبد بن اسماعيل ( ١٢٣ - ١٢٦ هـ )

يلقب على الظن أن قصر الأمارة القديم ( والذي به قصر سعيد بن المشور ) ظل في عصر الفتن التي أعطيت مطروفا الخلافة بطريقة مقرا للقاسم بن عمرو وولاهه محمد<sup>(١٢٧)</sup> . فلما تمكن أهل أشيلية من إغلاق أبواب مدائنهم في وجه القاسم بن عمرو<sup>(١٢٨)</sup> وحاصروا ابنه محمد بن القاسم في القصر ، إلى أن دفعهم منهم بتسليم ابنه مع من كان معه من

(١٢٧) الطبري . القصر السابق ص ١٠٠

(١٢٨) ابن عسكري . أبنية الفتن ص ٢٤ عصر الطوائف . أهل البيت وولاه . ياقوت الحموي ص ١٢٦ . ص ١٢٦ .

الحاكمي وحمل يوم أن يهرب<sup>١٢٨١</sup>، اتفاقا على تقديم قاضيهم أبي القاسم محمد بن اسماعيل بن عبد القاضي<sup>١٢٨٢</sup> بوجهين إليه ليرحمهم ويجمعهم في كلهم، الكفاية وحكمت وحسن مرفي حمت، وسعة صدره، وحسن تدبيره، ولكنته نهيبة الاستبداد، وبخلاف عاقبة الأشراف، فاشترك معه في الأمر أعرافا وشركاء كان لا ينبغي لأمرهم، ولا يحدث حداثة إلا بمشورهم، هم: الزبير أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، ومحمد بن بريم الأظلي، وأبو الأصبح عيسى بن أبيصاح العظمي، وأبو محمد عبد الله بن علي الحوزي<sup>١٢٨٣</sup>، وقيل أن شركاء ثلاثة هم: الزبيدي وابن عبد وعبد الله بن مريم وأبوهم كانوا يقيمون في القصر طوال اليوم، ويظنون الكتب تحت ثلاثة عوامم ويصرفون في نهاية اليوم<sup>١٢٨٤</sup>، وواضح أن القاضي أبا القاسم هذا إذا اشتركهم معه في أمر أنشيلة ليرفع يوم الأمر ويستقبل العنة<sup>١٢٨٥</sup> إلى أن يعرب خبره ويظهر بالأمر خلا في ذلك ويضم ابن يحيى صاحب طليطلة<sup>١٢٨٦</sup>، وقد ثبت أبو القاسم محمد بن عبد براعة في إدارة شؤون أنشيلة، ولم يثبت أن استقل بالأمر عون شركاء واسطع بمجامعتهم في سنة ٤١٤ هـ (١٠٢٣ م) ثم رأى أن يستد في أمره على سند يدهمه في نظر العامة، ويكفل به نفقه بين ملوك الطوائف، فاستقدم رجلا يشبه الخليفة هشام الزبيدي، ورغم أنه اتخذ أنشيلة بدلا من قرطبة مقر الخلافة، واحتفل بقدمه، وأثره بقصر أنشيلة في سنة ٤٢٦ هـ (١٠٣٤ م)، ومع ذلك فلم يسلم أنشيلة من اعتداء عام به أقل من زعيم المغربي وحوس من مكناس الصنهاجي القليلين حاجبا أنشيلة في ذي الحجة سنة ٤٢٦ هـ وبشركة طليطلة<sup>١٢٨٧</sup>.

وهكذا ظل قصر الأميرة الذي بناه سعيد بن الطاهر قاضي ابن عبد الذي استقدم عليه هشام الزبيدي سواء من قلعة رباح<sup>١٢٨٨</sup> في رواية أو من قرية من قرى أنشيلة حيث كان يقيم في مسجدها ويصبره ويظهر من العمل في الحفلات، في رواية أخرى<sup>١٢٨٩</sup> وأثره ابن عبد سخط القصور<sup>١٢٩٠</sup>، فاستقل أيضا من القصور ما يقرب من هذا القاضي وبناء قصر جديد للأمر قبل أن يفرقه بالأمر، ولكن من المعتقد أن ابنه أبا حمزة عبد المستطيد باق (٤٢٣ - ٤٦١ هـ) هو الذي أنشأ قصرًا جديدًا للأمر لعله دار الأمانة الصنهاجية<sup>١٢٩١</sup> لينسحب مقره له<sup>١٢٩٢</sup> في حين ترك القصر القديم لشبيه هشام الذي توفي في سنة ٤٥١ هـ.

<sup>١٢٨١</sup> ابن خلدون، القاضي ابن الحسن أبو البراء، الجبل، ١: القاضي ١٥٥٩ ص ٢٢.

<sup>١٢٨٢</sup> وبهذا يعتقد بن عبد الله بن علي الأندلسي في خلافة بن عبد القادر، واستطاع مع بني قرطبة بعد من القيم طليطلة من أرض أنشيلة (ابن الأثير، الحقايق ١: ٢٢٠ ص ٢٢٨).

<sup>١٢٨٣</sup> ابن خلدون، ابن خلدون، الجبل، ١: القاضي ١٥٥٩ ص ٢٢.

<sup>١٢٨٤</sup> ابن خلدون، ١: ٢٢٨ ص ٢٢٨، يذكر ابن خلدون في موضع آخر أنهم كانوا دائما يجتمعون في قصر في قرطبة القصور، ويوم القصر وهو من نظر لهم.

<sup>١٢٨٥</sup> ابن خلدون، ١: ٢٢٨ ص ٢٢٨، الحقايق ١: ٢٢٠ ص ٢٢٨.

<sup>١٢٨٦</sup> ابن خلدون، ١: ٢٢٨ ص ٢٢٨، يذكر ابن خلدون في موضع آخر أنهم كانوا دائما يجتمعون في قصر في قرطبة القصور، ويوم القصر وهو من نظر لهم.

<sup>١٢٨٧</sup> ابن خلدون، ١: ٢٢٨ ص ٢٢٨، يذكر ابن خلدون في موضع آخر أنهم كانوا دائما يجتمعون في قصر في قرطبة القصور، ويوم القصر وهو من نظر لهم.

<sup>١٢٨٨</sup> ابن خلدون، ١: ٢٢٨ ص ٢٢٨، يذكر ابن خلدون في موضع آخر أنهم كانوا دائما يجتمعون في قصر في قرطبة القصور، ويوم القصر وهو من نظر لهم.

<sup>١٢٨٩</sup> ابن خلدون، ١: ٢٢٨ ص ٢٢٨، يذكر ابن خلدون في موضع آخر أنهم كانوا دائما يجتمعون في قصر في قرطبة القصور، ويوم القصر وهو من نظر لهم.

<sup>١٢٩٠</sup> ابن خلدون، ١: ٢٢٨ ص ٢٢٨، يذكر ابن خلدون في موضع آخر أنهم كانوا دائما يجتمعون في قصر في قرطبة القصور، ويوم القصر وهو من نظر لهم.

<sup>١٢٩١</sup> ابن خلدون، ١: ٢٢٨ ص ٢٢٨، يذكر ابن خلدون في موضع آخر أنهم كانوا دائما يجتمعون في قصر في قرطبة القصور، ويوم القصر وهو من نظر لهم.

<sup>١٢٩٢</sup> ابن خلدون، ١: ٢٢٨ ص ٢٢٨، يذكر ابن خلدون في موضع آخر أنهم كانوا دائما يجتمعون في قصر في قرطبة القصور، ويوم القصر وهو من نظر لهم.

<sup>١٢٩٣</sup> ابن خلدون، ١: ٢٢٨ ص ٢٢٨، يذكر ابن خلدون في موضع آخر أنهم كانوا دائما يجتمعون في قصر في قرطبة القصور، ويوم القصر وهو من نظر لهم.

<sup>١٢٩٤</sup> ابن خلدون، ١: ٢٢٨ ص ٢٢٨، يذكر ابن خلدون في موضع آخر أنهم كانوا دائما يجتمعون في قصر في قرطبة القصور، ويوم القصر وهو من نظر لهم.

<sup>١٢٩٥</sup> ابن خلدون، ١: ٢٢٨ ص ٢٢٨، يذكر ابن خلدون في موضع آخر أنهم كانوا دائما يجتمعون في قصر في قرطبة القصور، ويوم القصر وهو من نظر لهم.

<sup>١٢٩٦</sup> ابن خلدون، ١: ٢٢٨ ص ٢٢٨، يذكر ابن خلدون في موضع آخر أنهم كانوا دائما يجتمعون في قصر في قرطبة القصور، ويوم القصر وهو من نظر لهم.

<sup>١٢٩٧</sup> ابن خلدون، ١: ٢٢٨ ص ٢٢٨، يذكر ابن خلدون في موضع آخر أنهم كانوا دائما يجتمعون في قصر في قرطبة القصور، ويوم القصر وهو من نظر لهم.

<sup>١٢٩٨</sup> ابن خلدون، ١: ٢٢٨ ص ٢٢٨، يذكر ابن خلدون في موضع آخر أنهم كانوا دائما يجتمعون في قصر في قرطبة القصور، ويوم القصر وهو من نظر لهم.

<sup>١٢٩٩</sup> ابن خلدون، ١: ٢٢٨ ص ٢٢٨، يذكر ابن خلدون في موضع آخر أنهم كانوا دائما يجتمعون في قصر في قرطبة القصور، ويوم القصر وهو من نظر لهم.

<sup>١٣٠٠</sup> ابن خلدون، ١: ٢٢٨ ص ٢٢٨، يذكر ابن خلدون في موضع آخر أنهم كانوا دائما يجتمعون في قصر في قرطبة القصور، ويوم القصر وهو من نظر لهم.





كذلك، لم يرد ذكر القصر النكوم في القصر المتعدد بن عباد التي عظمها في منته وسجل فيها حنية الشراشيل إلى القصر الزاهر بمطلة الشرف حنية الزينون . والقصور الأخرى بأشيلة الآخرة أدب . والتي ينسبها الوافي الكبير من القصر الزاهر ، بينها لوحة وأسنة ، ورومها أسنى موارثه وأرق مشاعره من شوق وحزن وألم فطين ، يقول المتعدد :

فبالبات شعري حبل أبستد لبلة	ألمسي وأهليسي روفية وغندسر
كثينة السندون مسورة السحلا	بغني حمام أو شدة طيور
بزارعها السلي الطري جنة الحيا	تسور السورنا نحوها ونسور
ويحفظنا الزاهي وسعد سميرة	غبورين والعجب العجب فيور <sup>(٢٤٤)</sup>

وكانت تنظم هذا القصر النكوم أو دار الأمارة العبادية ساحة أروحية كانت تعرف في عصر المؤرخين بالرملة<sup>(٢٤٥)</sup> لأنها تطل على الوادي الكبير خارج باب شريط أو بالقرب من باب الفرج وهو المثل الذي تسفل منه الرابضون عند مجيئهم على أشيلة من جهة الوادي . ومن هناك انشر لها جيون داخل المدينة وبداخلها روية القصر القريبة من البحر<sup>(٢٤٦)</sup> .

#### ثانيا - قصور المتعدد بن عباد الملاسة قصر الأمارة العبادي

وردت في المصادر العربية أسمة قصر **أشاعة** المتعدد بن عباد والتي بها التعداد أهمها مجموعة القصر **أشاعة** وقصر القصر المبارك وقصر الشرا والقصر الزاهي والقصر الوحيد وتغيب إليها قصر الزاهر وبعض القصور وبقيته الأخرى .

#### قصر المبارك

أما قصر المبارك الذي دامته شهرة بين القصور بني عباد فهذه المنطقة وبها أطلال زهرته فقد أقيمت المتعدد لعزل قصر الأمارة والعبادي ، والظاهر أنه أراد بهذا القصر حماية خلفه بني أمية الطعام بقرية ، الذين أسسوا بقصر الحلا<sup>(٢٤٧)</sup> الفرطي لقصورا وهما . نذكر منها الكافل والزاهر والشيف والجند والحار والمشتول والمبارك والرشيق والسور والناج والبديح : أما الزاهر والمبارك فقد لهذا في أشيلة وأما السور فهي سرقطة وأما البديح فهي بطيوس وأهل المتعدد بن عباد أراد أن يظهر به خلفه بني أمية من سلطان ومنظمة عن طريق البناء ، ولهذا فقد بني أمية حتى في أساءه لقصورهم وأنسبهم في قدره على البناء . ويذكر الفصح بن حقائق ، أن قرطبة كانت متهى أشله ، وكان يوم أمرها أشهى عهد . وما زال يظنوا بمدانة أهلها ومراعاة أهلها إذ لم يكن في منزلة قائد ، ولم يكن لها إلا حبل ومكانة ، لاستسلامهم بدمية خلفائها وأنسبهم من طوبى رسم الخلافة وظلها ، ( ٩٤ ) . فلما استولى عليها قال :

من للملوك بشأن الأصيد السهل	هبات جملتهم مهندية السهل
تصطبقت لفرطية الحسنة إذ تمتعت	من جاء يقطنها باليغر والأسل
وكم شئت عاصلا حتى عرفت لها	فأصبحت في سترى الحق والخل
عرس الملوك لها في قصورها عرس	كل الملوك به في سكرم التوصل

(٢٤٤) الفصح بن حقائق ، بلاد المغرب ، ص ٢٤ ، تاريخ المغرب ، ج ١ ص ١١٠ .

(٢٤٥) ابن حسان ، قصور ، القصر السابق ص ١٥٥ .

(٢٤٦) الفصح بن حقائق ، بلاد المغرب ، ص ٢٤ .

(٢٤٧) القصر النكوم ، ص ١٠ .

ويكفي دليلاً على صانعة التزيين قول المصري الكفيف: أي الحسن علي من عبد النبي الشاعر يمدح

[المشهد]

أبي حبيب ما حسنت	ألا يكلم البشيا قط
دانت بغداد لفرطية	وصلايتها للمحتمد
سمعوا بربك في لخم	فنبذوا عارون عن الرشد
يا نوح النمل والنميا	ن بطلت النجم فقل ورا
طلعت أنوار أمية في	قصر الحفيا فطلعت قد
انقضت بقصرهم أرميا	فكذلك أمية لم تشد (٢٧١)

وكان القصر المبارك من القصور التي ابتاعها الخند لمرأته والقهر وبطل الأسي مع أصحابه وروى ابن بشار أن الخند على أنه كان قد أمر بصناعة الخزان من ذهب وفضة بما من سمكة مقال خالصة ، فأعزى أعضائها إلى الرشيد ابنه ، والآخر إلى السيدة العروس بنت ابن محمد ثم قال في ذلك بيتا من الشعر هو :

بصفتها بشاربوزن إلى الخزان وبالششم السيرة لالهلال

فلما أصبح الخند ، على حال راحته في القصر المبارك ، ودخل إليه الرشيد ابنه ، فبطل الأسي معه ، ثم أمر بأحضار من جرت عاتقه فإعدادها المجلس الكريم من الأصحاب ، فطروا ، فطلب منهم أن يملأوا على بيته (٢٧٢)

وقد وصف الأديب أبو محمد عبد الحليم بن وهيب القصر المبارك فقال

<http://archive.ksars.org>

فما أيا القصر المبارك لا تزل	وأنت جديده المليون قشيب
وما أيا تلك المزيه عم به	ليصرغ كسوب أو يشار عكسوب
اسم فيه شرح القبط من طرف باسلي	فراء السوفي في تاعطيه عشيب
سنتله أم السجود محله	فما كوكب لاهل منه فحروب
عيط بما أعيت من كل صورة	لروقت حتى شكلهن فحروب
ومن حبك تون السموك كالأيا	أفاريه روي الحزن وهو عقيب
أق طرد الحكي أمثال ملكه	نكته بشاربوزن النصار تصوب
ومن صرصر أعداء رونقه لها	فأعطا فيه النطق وهو معيب
ويحمر علبه لارياحين قيلة	فيمتلك القصر البرود طوب
أفن كيان مكظوما كخيلتك انه	كعربك معقول الأهم عشب
أرى حوز الأعداء أو روي النطق	طلاء علبه لالطول علوب (٢٧٣)

(٢٧١) ابن بشار القصر والقصر : القصر ١ والقصر ٢ . أصح جازي : ص ٢٢٢ .

(٢٧٢) نفس القصر : ص ٢٢٢ . القصر ١ والقصر ٢ . أصح جازي : ص ٢٢٢ .

(٢٧٣) ابن بشار : القصر ١ . القصر ٢ . أصح جازي : ص ٢٢٢ .

ووافيق من هذا الوصف أن جدران القصر المبارك وأسفله كانت ترمال برحارف رائعة لغير الشطوط ولزواقي العيون بطورها ، وكانت لهذا القصر راحة أو بر الوضوء بحيرة ألطف بها الرياضون لتعكس ظلالها على صفحة البحيرة .

وصف ابن خلدون القلعة هذا القصر فقال :

وبها عسكرا عظيم ، وألوف الله سبحانه  
مستعدة لمرأته موسى كليمه  
إذا فتحت أبوابها أصيحت لها  
وقد نالت منهاها من صفاته  
فمن عسكروا رجبا ومن أسود منها  
تسبعت به أسواق كسرى لأنه  
كان سليمان بن داود لم يسبح  
كان عيون المسحر تعلقه له  
فكان مكان القصور يبعث وصفه  
تري القصر فيه لينة لشدها  
أحمر له الأسود بركها جفول  
إذا القصرها الشمس موكب وجهها  
وقد نوح البهر البهي راية  
أصعبت لأفلاكها جفول  
وأعجب ما أظنرك به من طينها  
ولها عطينة من أسواقها

وصف الشاعر في هذه الأيات القاعة الرئيسية للقصر المبارك برحارفها الفخمة والحدود التي إقترانها لعب في بركة صفية التي كانت في توسط اليوم الشرف الذي تعلمه لها جمعت من الرحارف الفخمة كل حرية وألفت لتسلي من حاشية القصر اليوم بسا زورها . وكان باطن القبة مكسوة برحارف نجمية ليلي تجرما والكراب (١١٦) .

ولقد ألحظ الشعراء في وصف مجالس القصر المبارك ، هي شعر ابن الفداء الذي سبق أن أوردناه ما يلي في أن القصر القريب كان يتوسط القصر المبارك توسط الخط في الزينة وأعتقد أن القريب في اليوم القريب الذي توسطه الحركة المباركة إليها . وكان من بين ملحقات القصر المبارك غرفة ذكر التي أضافها أن القصر سكن فيها شاعر ابن حماد ، ثم نقل فيها في سنة ١٢٧٩ هـ (١٢٨٠) إلى ابن الأثير ذلك فيذكر أن القصر سكن ابن حماد في بيت شامل من بيوت القصر (١٢٨٠) إليها

(١١٦) ابن خلدون - القصر المبارك - الجزء الرابع - الجزء ١ - ص ٣٣٩ ، ٣٤٠

(١١٧) صفي الله في نزهة ابن الفداء

بمسند الشريف - المسند - المسند - المسند

(١١٨) ابن الفداء - القصر المبارك - ص ٣٣٩ ، ٣٤٠

(١١٩) ابن خلدون - القصر المبارك - الجزء الرابع - الجزء ١ - ص ٣٣٩ ، ٣٤٠ (١٢٠) ابن خلدون - القصر المبارك - الجزء الرابع - الجزء ١ - ص ٣٣٩ ، ٣٤٠



ثم ألقه بيده ، واستدعى صاحب الدابة فالتزمين كما عهد عبد الله بن سلام من دأبه ، وكان ابن سلام هذا مشغولاً بأعماله مجلس من الغمام مجلس دور ليزل فيه ابن عمار بعد أن أصبح أن الحسد قد صلب عنه ، ووجد بالطلاق سراحه . فجلس ابن سلام إلى القصر وهو لا يشك في أنه سيصعب معه ابن عمار ، لما كان يصل إلى قصير القصر حتى فوجئ ، برؤيته ابن عمار وهو مشغول في عمله ، خرج في ليلته ، طرح في يده ، فسمعه على وجهه إلى أساس جدار قريب من سواني قصر البارك ، فطرح في حوض كان قد حفر الجدار ثم دعوا عليه<sup>(١٢٠)</sup> . وذكر ابن سلام أن بنته أخرجت من الموضع الذي قبل فيه ووردي في قنوت خارج باب القصر البارك ، وهو الباب المعروف في القنينة باب السيل<sup>(١٢١)</sup> ، كما ذكر أن سفراً وقع بموضع ومنه من هذا المكان بعد أكثر من عشرين سنة ( في بداية عصر القباطين ) مضت من حلقه ، وذلك لبيان عرض فيه ، فأخرجته حبيته وعظم سقيه مكينة بالافلال<sup>(١٢٢)</sup> .

أما القصر الوحيد الذي قرأته في شعر ابن الدابة ، فقلت كان مجلساً من مجلسي القصر البارك أو أنه كان جناحاً من أجنحة القصر متفرقا في جانب منه من جهة الوادي أما الروضة فكانت تشغل مكاناً من بساتين القصر البارك أو قصر الأمانة ، وفيها دفن الحسد أبداً المتطرد في نفس الشربة التي دفن فيها القاضي أبو القاسم محمد بن اسماعيل<sup>(١٢٣)</sup> وعلى نيل هذه الروضة الخلد المرحلون لأنفسهم روضة خارج بستان جهنم تضمنت لسادة الأعراف عروضة بروضة الأمانة<sup>(١٢٤)</sup> أو مقابر السادة<sup>(١٢٥)</sup>

## ARCHIVE

### القصر الزاهي

ورد ذكر هذا القصر في أبيات عديدة بعد أن خاض القباطيون في الجدة حيث أقام بعض الوقت ، تبناه منابر وأعمدة ، ولا يثنونه زولا ولا يركبوا ، بني أسفا كصعد زفراته وتطرد أطراف الدباب جرات . . . تكلموا مثلك فشاكته ، وقصود يبعثها فراقه ، فقال :

يكنى السبابة في السر ابن عبيد	يكنى عمل السر عزالان وأسفا
يكنى شريفة لأخضعت كسوكيها	يكنى توه القسرة السراج الغصبي
يكنى السوحيب يكنى السراجي يلقبه	والشعر والسراج كسل فله بلسا <sup>(١٢٦)</sup>

كذلك ورد في القصيدة التي يتتبع فيها الحسد وهو في مقام المحطات السعيدة التي كان يقضيها في القصر الزاهر الذي كان قد شيده بستان الشرف ، وكان ، من أجل التواضع لديه وأبائها وأحبها إليه وأنهاها ، لأطفاله على السر ،

(١٢٠) ابن أبي عمير ، ١٠٠ ، ص ١٠٠ .

(١٢١) ابن سلام القصر السابق قسم ، ١٠١ ، ص ١٠١ .

(١٢٢) ابن عمار ، ١٠٢ ، ص ١٠٢ .

(١٢٣) ابن عمار ، ١٠٣ ، ص ١٠٣ .

(١٢٤) ابن عمار ، ١٠٤ ، ص ١٠٤ .

(١٢٥) ابن عمار ، ١٠٥ ، ص ١٠٥ .

(١٢٦) ابن عمار ، ١٠٦ ، ص ١٠٦ .

والتراجع على القصير ، وجماله في العمود واستشهاده بالزعر والريون ، وكان الزعر يعطين كسجارت الزيتون في نواح الشرف  
يحيط عليه من الجانب الآخر لانسيلية القصير الزعر . ولدت المروقة بسند السعد لبقول العند :

فما كنت شعري هل أبتن ليل  
مجلس القومون موزلة الصلا  
من أعرها السامي الذي جاءه الخيا  
الخطبة الزاهر وسعد صيد

روايتهم من هذه الأبيات أن القصص الرمزي كان يوافق بنية السنداء ، سجد السجود ، فوق سماء مجموعة القصص في عهد الفتنة على الرمزي الكبير ، وذكر القرني خلافا عن الزوركي بكون بن القيلة العاني ، في كتابه ، سبط القدر ، وألفظ الزوركي أن القليل من عهد صنع فسيفسائي لغة التفكير ، وهو :

1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 2680, 26

تم استرجاع الجاني : : قصير وا : قصير ولده عبد الله الرشيد الشمر الثاني

**Abstract**

100

من القدس بيتا للروح القدس

[illegible]

<http://www.archive.foia.gov>

ويعتقد الأستاذ بريس أن المعتقد كان يستلزم من صاحبه وضع جهاز إداري في القصر المبارك داخل نطاق السور وأن الزاوي كان يشغل إحدى نقاط السور من الداخل<sup>(140)</sup> ولكنه في مرفوع آخر يقرض أنه ربما كان يقوم في قصر القاضى الذى يشغله الآن برج القاضى<sup>(141)</sup>.

ولقد أيدى الأستاذ جبريل أبو حنا ذهب إليه<sup>١٢٧٩</sup> ولا استبعد من جاني هذا الاقتراح شيئا وتحت تعلم أن الرافعي كان يخط على الرافعي الكثير ، وأنه لا يمكن بعيدا من جهة أخرى عن القصر المبارك . وأنه كان يخط عليه سمك السعد على القصر الزاهر الواقع لقاعة على الضفة الأخرى من الرافعي . وحل هذا الأساس فإن موقعه على النهر مباشرة بعد أن حدد ما بين سور القبة ، ومن المعروف أن المخطط يوم القصر المخطط باب القصر ، خرج من القصر

(17) التاجون : ٢٩٠ - ٣٥٨ : ١٧٤ . وقد استألفه قزويني

(18) كتابه ١٦٥٢ م . ١٦٦٢

© 2006 The Authors  
Journal compilation © 2006 Blackwell Publishing Ltd

11/11/2011 11:11:11 AM

1124 JOURNAL OF POST KEYNESIAN ECONOMICS

[illegible]

1179 Juan C. Ramirez Arellano, *sup.*, vol. 9, 40.

المبارك حاسرا من خطائمه ، فليكن أولئكهم عند الباب وقد انتشروا في جنته ، وروهم عن الباب على أخطائهم ، ثم  
 رسم ما نظم من الباب ونسنتج من يرويه اليهم بيده السرعة وقد انتشروا في رحمة القصر وأيس عليه ألا خلافاً ولقطة  
 لوف على جسده ، وقد ضاق بهم فضلها ، وتضمنت من رحمتهم أفضالها <sup>(١١٤)</sup> ولقد جاء عليهم بهذا العطف إلى  
 حد أنه ليكن من ردهم إلى الوادي ، نستنتج من ذلك أن القصر الذي كان يقم فيه المحدث أنذاك كان لربما من الباب  
 المذكور ( باب الفرج ) ، وأن الموضع الذي خرج منه القصيدة يقع بين باب الفرج الذي تتجمعه الرابضون ولسلوا منه  
 إلى رحمة القصر ، وبين باب الصباين والذي وجد أنه نالها مقلداً بجزالة <sup>(١١٥)</sup> وهو نفس الموضع الذي سمي فيما بعد  
 بباب الكحل ، وعلى هذا النحو يمكننا أن نقول بشئ من الاطمئنان أن القصيدة يوم أسره الرابضون كان في قصره المبارك  
 القريب من مسرح الأحداث وأن لم يكن لا في القصر الراعي لفضل على الوادي الكبير ولا في قصر الزاهر القائم  
 بالشرف ، وكلاهما بعد أكثر من بلي أسبيلة المذكورين آنفاً .

ويصف عبد الحليم بن وهيبون الرامي القصر الراعي لفضل على الوادي الكبير كما يصف بهه الغيب بقية عملية  
 منة بالعارف البديعة لوانها العناصر النباتية والشرقية ليقول : ❦

وليراعي التكامل سناً وحسناً	كما يوسع الجلاله والتكسلا
يبدأً يشككه عرقها وطولاً	ليكون لها بها به جملاً
تواضعت الحراسين اليه شياً	فجاءه الشجيرة ينقل النضلا
ولقد مثل ركن الطرح شجيرة	وهيكل من الحسن استنبلا
لضلع من جوانبه التلالفا	فكنا السنين يسلون مالا
فلو أنوا حرم السحر منه	لأضحى بعهد السحر افعلا
سأه ليرى بعصب بحر	كأن بها أكلها أو نضلا
فقد كان الشبيب يبال منه	وهب أن يحمر الجو مالا
فما أبطى شهيداً لم يضر	ولا انحصا لشجر ولا مالا
وليهو السهي ساه سور	مثل لشكلها حلقا دخلا
مزعزعة كأن النوشى أبطى	عليها من طرافه عيلا
وما علت الفوا يكون روضا	ولا سلفا يكون كذا كالا
بلى حلفت أن الشراكات	له قفرا ومنصره رالا
فلم أعتل بجافه مذابا	ولم أكنر لشعونه اقتضلا
وأكل مضر حي جد	تبون فيه زعرا أو رالا
له عسل وليس له حرك	وهيهم وما أوى مفعلا <sup>(١١٦)</sup>

(١١٤) القصير بن علقم - القصير الشامي ص ١١١

(١١٥) الوادي - الفج الغيب - ج ١ ص ٢٢٢

(١١٦) ابن سناء - البيت الأول - القصير الشامي - البيت الثاني - ص ١١٢ - ١١٣

ويصف ابن وهب أن فلان قبل من خلع الفحين كان يتعصب في جانب من البركة ، ويح الله من فيه فيقول :

ويخسر فيه مشعل التنصيل بدع  
ومن الاقبيال لا يشكوا صلا  
رعى وطب البجيين فحيات صلا  
ولمأنا قبلنا يفتس عزالا<sup>١١١١</sup>

وكان المعتد يخط جلساته في كثير من الأحيان على حافة البركة في الأمسيات ، ويأمر بإعداد الشموع ، ويقع لظلمه برق في ألباء تنساب من القيل إلى البركة ، ويغمر الشموع الباهت هذه أشباحا شجيحا ، وتلكن سواقي القصر والدولاب تحتل بحرف الأوتار وألحان الطربين . وقد جلس المعتد يوما على البحيرة وأداه يسيل من فم ذلك القيل ، وقد أوقدت سمحات من جالبيه ، وكان معه الوزير الظبه الشاعر أبو بكر محمد بن اسحق الشامي المعروف بابن الفلاح فقال في ذلك عدة مقطوعات منها :

ومشعلتين من الأضواء قد قرأنا  
بأله وأله بالندولاب منزوف  
لأعيا البحري كسالتجمسين بيديها  
خط السجرة صفود وسعطوف  
وقال فيه أيضا :

كأنك صراحي شريم في الشفا  
وأسيوب ماء الحسوس في حيلاته  
كسريم شول - كسره من كليلها  
البنات في الشفا بصلاته<sup>١١١٢</sup>

### ثالثا - قصور بني عبد الحميد

#### ١ - القصر الزاهر

استدل من الآيات التي ذكرتها عن قل أن عظم المعتد على أن هذا القصر الزاهر كان يقوم في موقع من خارج الشرف يقع قريباً من الضفة اليسرى من الوادي الكبير ، وكان يحرف بعض الزاهر أو الجسر الزاهر ، كما عرفت للضفة التي يشرف عليها بيعة الزبور ، وكان هذا القصر أحب قصور إليه وأكثرها إلى نفسه . فكان يقيمها كلها أراد الضفة المرح والمهر والشرف بين أصحابه ونسائه . وكان له من الطرب والعيش الموزي بحفاوة الطرب ، ما لم يكن يحلب لشي حدان ، ولا سيف بن ذي يزن في رأس حدان ، وكان كثيرا ما يدبر به راحة ، ويصل فيه الشراعة بـ<sup>١١١٣</sup> .

ويذكر الحميري نقله عن الجعدي في السهب ، أن يوسف بن تاشفين أهدى إلى المعتد جارية مصرية نشأت بالخدمة وأهل الخدمة كانوا يكرهون فعل الاندلس ، وجاء بها إلى التيلة وقد كثر الإحراق بتولي يوسف بن تاشفين في أسطاد حروشي الطوائف فاشغل خاطر المعتد بن عبد الصفي في ذلك ، فخرج بها يوما إلى قصر الزاهر وبعد على الرجاء ، فغنت الآيات الآتية بعد أن انتهى أوله وتنتيره :

حبوا طوب الأسد بين قصورهم  
والسفلدرا يسوم السوقي عنته  
والسوق لمعيت كسل كسرة  
أو استوك عسلت دار لمرار  
والسوق عسلتهم عسل الانسار  
أعصى أذا التنصيت من الانسار  
أو استوك عسلت دار لمرار

<sup>١١١١</sup> القصص القصر ، ص ٢٢٥ ، ٢٢٦

<sup>١١١٢</sup> ابن بطوطة ١ قصص ٢ ، ص ٢٢٦ ، ٢٢٧

<sup>١١١٣</sup> ابن بطوطة ، قصص الطرب ، ص ٢٢٦



فأني أرجح أن نسبة حصن القرج بالحصن الزعفراني (لكن تقليد الاسم الزعفراني أو الزعفراني) لأن حديق الأسديين ومعلقين إندونيسيين ملكهم في حين أن قصر الزعفراني كان مجرد قصر يعني أنهم داخل حصن. واعتقد أن لغوي النسبة من القرج إلى الزعفراني لما تم في عهد العباسي، لأن النسبة الجديدة شائعة تناسب مع وثقة العباسيين الملك الشاعر ومولاه وأمواله وانتقل في نفس الوقت مع حطية الجبل الذي تقيم فيه القصر. فقد كانت قلعة بستان ورياحي فرست فيها أشجار الزيتون وأنواع الزروع والأشجار، وأهل هذه الطبيعة السائرة هي التي أفسدت العباسيين الاسم الجديد.

ويبدو أن هذا القصر تعرض للحريق والتدمير بعد سقوط دولة بني عباس. ولكن أخطاء قللت قلعة حتى منتصف القرن السادس الهجري، وكان ما زال يعرف بالحصن الزعفراني بعد أن فقد كل خصائصه كقصر أموي. وبذلك فإن الأثر أن الزعفراني أصبح إلى القسم من قس وبصاحبه أي الوليد محمد بن عمر بن القدر أمركا بقلعة محمد بن القدر من ليلة نحو كسيلة. داخل حصن القصر *Azmalcazar* وقلعة *Tejeda* من أصل شريفها. وقد كتب جده وأثر حشده. فالتقى إلى الحصن الزعفراني وحدثه. وبطاهر طريقه *Trissa* اكتشف أسسها أمام حطية من جيش أبي بكرية يحيى بن علي بن فاطمة<sup>(١٢١٠م)</sup> ثم تعرض هذا الحصن من جديد للتدمير عندما احتلته قوات البرتغاليين في سنة ٩٧٨ هـ (١٥٨٢ م) <sup>(١٢١٠م)</sup> ويذكر ابن عشاري أن بطوط المصور خليفة الموحدين أمر في سنة ٩٨٩ هـ (١٥٨٢ م) باحطاط منزل بطاهر كسيلة يكون دوسم نزول العاصمين وموعد في عصر الموحدين، وأمر أن يكون جناح الشرف، ليأخذ بطوط مخرجها، ويكون كالمطبخ من مخرجها وبمخرجها. فالتقى إلى حصن الزعفراني الأسوار، وكانت مواضع القلعة وكامل القصر الكبير بحصن المشرفة على كسيلة وبها والآبار من المطبخ والآبار إلى شاطئ نهر الأبيصار. وكان يتخذ بذلك كله من أعظم ما عدل ورفق ما أمكن، والتصور بالحفرة (الكسيلة) يشرف إلى أنبائه ويوالي السورل مما يتخذ من بناة حتى يروح به الشرف إلى الشفيع من صفاته، وإلى معابة كهيئة المواضع بياته، فوجه عن النافذ فيه فوصل إليه وخرج بكيفية، فراه شوق المصور له وبمسد بخصن القرج. <sup>(١٢١٠م)</sup> وقيل أن يرحل المصور للجهاد في مجاري الأعراف سنة ٩٨٩ هـ حيث انتصر في منطقة الأراك الشهيرة وألقب إلى حصن القرج. وأما ما تم بقلعة من الحصن فأصيب بها<sup>(١٢١٠م)</sup>. فلما تم له الانتصار على قوى المسيحية في أسبانيا في تلك المنطقة ووصل إلى كسيلة فظفرت متصورا جلس القوي في قبة من تلك القباب مشرفة على البحر الأعظم، وأخذ فاقبل عليه الشعراء يشيدونه قصائد مدح - أشهرهم الشاعر علي بن مزون الراسي (١٠٧٣) وفي الديار البذل (٩٨٢ هـ/ ١٥٨٥ م) انتقل إلى حصن القرج جناح الشرف، وأكمل طرسم البحيرة الفخمة أعين الحصن، وأمر بعمل تواضع على شاطئ البحر تحت الحصن ليستكمل بها جمال

(١٢١٠م) ابن عشاري، الحطية العباسية، ج ٢، ص ٢٠٠ - ٢٠١

L. Taroni Reifan, *Azmalcazar, al Andalus, Vol.137, p.225*

(١٢١٠م)

ويذكر ابن عشاري في تاريخه أن الزعفراني خرجوا من حديق الموحدين والآخرة وبصاحبه أي الخليفة (Zaferani) من الشرف. وأما ما تم بقلعة من الحصن فإحيى، فإني أذكر أن الاسم حصن الزعفراني (١٠٨٥ م) وفي نفس السنة يذكر ابن عشاري أن المصور طلب على حصن كسيلة وخرج على حصن كسيلة الذي كان في قبة فاني. وفي الأثرية أنه (١٠٨٥ م)

(١٠٨٥ م) ابن عشاري، القصور، ص ١٠٨

(١٠٨٥ م) نفس المصدر، القسم ١، ص ١٠٨

(١٠٨٥ م) الزعفراني، القصور، ص ١٠٨

الموضح ( ١٢٨ ) لم نزل بالمحقق من التبري في سنة ٥٩٣ هـ أي في أعقاب غزوة الثالثة ، حيث أقام بقية فصل الصيف وشبع برقة هواه المحقق ( ١٢٩ ) وهكذا يبين أن حصن القرح الذي جده القصور الموحدي بناءً وأخضع إليه قلعته وبقايا لم يكن سوى حصن القزعر الذي كان قد جده المعتد به عباد بنيك . وقد نطقت من الحصن أكثر أسوار تكفيها أربع مربعة الشكل فمخمة مستحدثة عنها في جهة الأكثر البقية من القصور .

## ٢ - الميقات والمجالس والمهرجانات

يعني بعد ذلك جده من الميقات أو المجالس التي أقامها بنو عباد بين الرضا والبطاح ، تحف بها الجداول وتنشأها البهديات التي طرقت فضايقها بالأشجار والأصواح . وكان المعتد بن عباد يقصد هذه الميقات بين الحزن والحزن ، ليقتضي بين التملك وأصحابه ساعات ، يفرشون خضرًا أرضها ، ويسرحون الأصهار في مجال منظرها ، ويتعمقون بالسماج والطرب في إطار طبيعي عاصي ، وقد ورد ذكر أسبغ هذه المجالس في قصائد العربية . ولكننا لم نتوصل بعد إلى تحديد بعض مواقع هذه الميقات من العمران الأميني زمن بني عباد ، وسنكتفي هنا بذكر دار الرضا ومجلس القزعر في ميقات القزعر ، وسنذكر باقي الميقات .

### أ - دار الرضا :

قد نزلوا دار الرضا تصغيراً لرضا وهي السحابة البيضاء ، وقد تكون دار الرضا في الدار الشعة لكثرة إطلالها وتنشأها ، ولما ما كانت القزعر . فقد كانت داراً ريفية وكان قاعاتها تتوسطها والشجر النور ، وكانت تطلها الأشجار وتكتفيها الأزهار ، ويحيط بها القزعر الشجرة التي تكسوها أغصانها وحرور الشمس والشمس الزراعية ، والطاهر أن المعتد أقامها بين بساطين قصره البشري فيها مجلس أنه ومزده . وقد وصف ابن عساق مجلس هذه الدار ، وذكر أن داخل القزعر من المعتد ، داخل فيه في دار الرضا والقزعر بعد القزعر مجلسه ، والقزعر يحكي الساق لآلته ، وقد وجدت الطير شدوها ، ووجدت طريا وشجرها والقصور قد التفت بسورها ، والأزهار هي طيب نفسها . . .<sup>(١٢٠)</sup> ولا أسلم أن يكون موقع تلك الدار في الأرض القضاء الممتدة خارج باب جهمير من أبواب أشيلة ، وهي نفس المنطقة التي احتلها أبو يعقوب يوسف من عبد المؤمن الموحدي لبدأ قصوره المربعة بالبحر<sup>(١٢١)</sup> والطاهر أن بساطين هذه الدار كانت تصل بساطين القصر المبارك ، وقد أقيم فيها مجلس أس كان يردد عليه المعتد في التبادل القزعرية حيث يلتفت قصر المبارك بقضاء القزعر . وصف القزعر هذا المجلس ، وذكر دخول داخل القزعر على المعتد في مجلسه ، في ليلة قد تلى السرور منها ، وانطى القزعر غارها وسادها ، وراح الأسى فزادها وسر ياتس الأمان في موانعها ، وحازل نسيم الزوهر زوارها ومزادها ، ونور السرج قد قص الأمان ، وها من طين الأرض أمانا ، والمجلس مكثس بالآمال ، وصوت الكافي والشكاف آهلي ، والبهر لم تمل ، والتفت بطوبه القصر والشجر ونورين يسنداه والجمل<sup>(١٢٢)</sup> .

(١٢٠) ابن عساق ، ص ١٢٤

(١٢١) ابن عساق ، ص ١٢٤

(١٢٢) القزعر بن عساق ، ص ١٢٤ ، القزعر بن عساق ، ص ١٢٤ ، القزعر بن عساق ، ص ١٢٤

(١٢٣) ابن عساق ، ص ١٢٤ ، القزعر بن عساق ، ص ١٢٤

(١٢٤) ابن عساق ، ص ١٢٤ ، القزعر بن عساق ، ص ١٢٤

## ب - مجلس الغرس

كان مطلقاً يذاعه المروعة بالتاج على الوادي الكبير خارج باب جهوز بين الرهاين والسيلون وكان التاج ناعماً سمويطياً ، وتطوّر بها على هجرة هجرة في عهد يزيد بن عاتق أن العبد لعبد هذا المجلس في يوم ، قد نشر من فيه رداء قد وأكب من قطرة ماء ورد ، وأبدى من برقه لسان نار ، وأظهر من فرس قرحه حبات أس حلت بنرجس وجشتر والرواح قد لفت رداء ، وبث الشكر لسيده ، فكتب إلى الطبيب في عهد العربي ( حبيب ) :

أيها العاصب الذي فداك عني	وبغسي منه السنا والسنا
نحن في المجلس الذي يرب السرا	عنا والسبع والخيل والسنا
كسماطني التي تسمى من السك	والسرة والحرور والحرور
فكده أنف راحة وهيبا	قد أعدا لك القبة والعقبة

فرادى - وكفى حيلة وقد أثبت في الأبرق أحياءها - وكانت فيه عمل السرور طرادها وأعطته الأساني نظائرها والقيادها ، وأخذت الدنيا ليرده مواسمها وأحياءها ، وأخذت عليه الشمس شعاعها ، ونشرت فيه الخفايا أحياءها ، فغيرت الزمان ، وتوطدت الأديان ، وأغار الفسح والاحتياج والأزواج ، وأظهر للعلم من ألبانها ما استقر به قوس جلالة ، ثم دعا بكبر ، فشره كذا غرت الشمس في ليل ، وعندما تناولها قام العربي يشد ألبانها :  
 الشرب ههنا عليك التاج طرادها  
 فاست أولي بشانك تلك تكسبه

بشاد مجلس الزمان  
 من صورة بن مسلم وابن علي بن (١٢٨٩)

ووضح من البيان الآخرين أن التاج هو اسم القبة التي تحل مجلس الغرس ، والشاهد هو البيت :  
 على اسم الغرس من الأبيات الآتية التي كتبها أبو الزمان أبو الوليد بن زبون ، وكان حاكم المجلس المذكور :

بما جهل السوكب المشافي	سار فيه بما يبدد المجلس
شرفت بكسر الصفاي عطية	بك فاشعم بسرور الحرس
والأنشء معسوك لغير كسب	فمستبه من هاج الحرس
والغشيل بالسمد في دست السق	يصبح الصبح معاك الأكوس (١٢٩٠)

وكان أمير السطون علي بن يوسف بن الشافعي يؤثر التزلزل في هذا المجلس فكما حل بكسبه وبعده الفتح بقوله : وهو مرفوع مسند كان الحسن في مروج ، ما لفت من غرضاب السباب الأرقام ، وروعي كما ذهبت الرد يد القلم ، وظهر بعد ذلك رداء ، وبقي الصبح أن يسم به عهد (١٢٩١) .

وأشد هو نفس المرفوع الذي أقام أبو يعقوب يوسف الموحدي بالقرب منه قصور البحيرة خارج باب جهوز (١٢٩٢) .

(١٢٨٩) الفصح بن عاتق : مصر ، القوي ، ج ٢ ص ٢٤

(١٢٩٠) الشعر العشر : مصر

(١٢٩١) الشعر العشر ص ١٢٨ - القوي ج ٢ ص ١٢٧

(١٢٩٢) ابن عاصم الصفا : القصود السطون ص ٢١





وطولعت بيوت جمهور كاتاليدز الكثير<sup>(١٨٦٦)</sup> تم سورها بأسوار مبنية من الجيار والرمل والحصى . وكان الحديقة أبو يعقوب يوسف قد عهد إلى كل من القاضي أبي القاسم أحمد بن محمد الحرفي الأتسيلي (ت ٩٨٨ هـ) وأبي بكر محمد بن يحيى الجلاء إمام جامع الشيلية (ت ٦١٠ هـ) والوقت واحتفاظ ما يلزم لأقامة سكان منطقة بالقصور الخرس بالحصار الزيتون والأعشاب والكشور والأجاص النسي بالمطر والآلة والشحاح . فاحتفظ ما أثرهما به . وكان القوم للحفر في خرس البحيرة المذكورة الشيخ أبو داود يترك بن جلدنا من مشرفه الشيلية وأصعافا تحت الشرافة السبلان أبي العلاء الخرس الوزير وابنه يحيى<sup>(١٨٦٧)</sup> .

ثم نظر الحليفة أبو يعقوب يوسف في مشكلة توصيل اليد إلى قصور: بأشيلية والبحيرة ومعه بذلك إلى الهندس الحاج يحيى . وكان خارج باب فرموة أثر قديم بعد به العهد من بنيان جسر روماني قديم حلت عليه الأرض . وأصبح جرد حيط رفيع من حجارة لم يكن معروفه الخلف منه . فأخذ الحاج يحيى الهندس بيقينه . وعمر حوله . فلما به جسر قديم للحمية يرجع تاريخه إلى العصر الروماني سرب له جلب فيه الماء ليدل إلى أشيلية من عمل الأتاتل الموك من الروم القاضية والفرود الحليفة<sup>(١٨٦٨)</sup> لما زال الحاج يحيى يتبعه بالحفر حتى أوقفه الحفر في العين القديمة المسماة عند أهل الشيلية بعين الحمار . فتبين بعد فحصها أنها ليست هناك كما كان الظن . ولما كانت فقا في الجسر الروماني فأستمر يحيى يواصل الحفر حتى انتهى إلى أصل الجسر قرب الدلة جدار<sup>(١٨٦٩)</sup> Alcalá de guadaira فاصطفاه الهندس الحاج يحيى وأجره إلى داخل الشيلية حتى البحيرة ثم أمر الحليفة الوحيد بأجرته إلى داخل الشيلية وإلى قصور بني عباد لعم القاضية وينتفع الناس من مياهه في شربهم ومن ظهور . كما أمر بناء خرس يدلي في حارة ميرة<sup>(١٨٧٠)</sup> la calle Mayor وتغلبها اليوم حارة الماء<sup>(١٨٧١)</sup> el calle donde agua

وما زالت بقايا من هذا الجسر قائمة خارج باب فرموة من الشيلية . ويظهر اختاره في هذا القطاع من الأجر . ويحيطها الآخر . من الحجر .

## ٢ - أعمال الموحدين داخل قصور بني عباد بأشيلية

من العصور استغلالي ما أقامه الموحدين في مجموعة الأبنية التي توالف اليوم قصر أشيلية فقد كان يتألف من قصور مختلفة في مركزين رئيسين : قصر الفلك يدور الذي أقامه في سنة ١٢٢٦ على أبنية استغلبية . والقصر المسني بالقصر القديم .

ولا ننك في أن الموحدين صنعوا جانباً من قصور ابن عباد وأقاموا مكانها فاعمال عديدة نظف وأحرقها وتناصب كطيرتها مع الأسلوب الشائع في فنون الموحدين . ويمنع بالجمع بين البساطة التي قسمت بها صدارتهم في الغرب

(١٨٦٦) ابن صاحب الفلك . ص ١٢٥

(١٨٦٧) ابن صاحب الفلك . ص ١٢٥

(١٨٦٨) نفس القصر . ص ١٢٥

(١٨٦٩) راجع قلعة حمار شرقي أشيلية على خريطة من الزيادة فيها لب حمر بن حبيب حشمي الذي يترك .

(١٨٧٠) ابن مسني القريشيين القضاة حماريس . فاستلم في فمينة من السبلان وأخبر بالجمع ابن عباد . الغرب في حق الغرب . ج ١ . الحفر . شيلي حيد . القصر . ص ١٢١

(١٨٧١) ابن صاحب الفلك . ص ١٢٦

والخلف في الحشد الزمعي والمثل إلى التسليم وهما عاصمتان بلزكان في فنون الاندلس في عصري الخلافة والطوائف ، وقد شاع في فن الموحدين استخدام شبيكات القينات في السطوح المراد زخرفتها كما هو الحال في صومعة جامع التنبيلة وفي تلكه هو المجلس بقصر التنبيلة . ولم يبق من أضافات الموحدين في قصور بني عبد سوي تلكه القنطرة ، والبرج القصب المجاور ، هذا إلى جانب برج العدل . ويسود في الحديث عنها عندما تعرض لدراسة آثار هذه القصور وكان الخليفة أبو مطرب يوسف قد أقام القصب الداخلية والخارجية في سنة ١١٧٢ هـ ( ١١٧٦ م ) : أما الداخلية فتضم قصور بني عبد وما أعيد إليها من قصور الموحدين داخل نطاق القصب<sup>١٢٢٢</sup> وكان القصور يستهدف كذلك قسم بيتان المسجد الجامع بالقصب . وأما القصب الخارجية فقد قيمت خارج باب الكحل<sup>١٢٢٣</sup> وكانت تحيط بقصور السادة الأمراء أمراء القصب وأبناءه . ويحدد ابن صاحب الصلاة اعتماد أسوار القصب الداخلية لذكر أنها كانت تبدأ من رعية ابن خلوتون داخل التنبيلة . ويقسم جامع القصب ودار الصناعة حتى الرجل السفلي القصب وباب الكحل<sup>١٢٢٤</sup> ولكن أعمال البناء في أسوار القصب الداخلية لم تلبث أن توفيت بعد وفاة الخليفة<sup>١٢٢٥</sup> لأن أبا يوسف ومطرب القصور . الخليفة الموحدي الجديد . تعرض عن بيان هذا السور<sup>١٢٢٦</sup> وكان الموحدون قد خدموا أسوار القصور بني عبد واستخدموا أحجارها في بيان أسس صومعة جامع التنبيلة وكانت من الترم العتيق أو القديم المسما بالمطير<sup>١٢٢٧</sup> وهي أصغر من نفس نوعية أصغر الزخارف الباقية بجامع ابن عيسى . ومن الترمية أن هذا المسجد قيم بنو . من أحجار السور الروماني كالشأن في سور قصر الأمراء العتيق . وهذا فقد أعاد أن يسه استخدام أحجار سور القصر العتيق في بناء القسم الأيمن من الصومعة بما فيه الأسس بما زالت كالشأن لجلالة هذه القصور<sup>١٢٢٨</sup> والظاهر أن ابن يسه تولى بعد شروعه في بيان القسم الأيمن من الصومعة بالبحر ، وتوقف على أن ذلك البناء لا يجوز استبدال بناه البناء بالآخر ولم يترك ذلك على يد علي الشافعي .

### ٣ - قصور السادة الموحدين :

يرى أنه ابن صاحب الصلاة أن محمد بن المعلم العريف تولى الاعتراف على مبان السيد علي حفص أخي الخليفة أبي مطرب يوسف ، التي إيداعها له على وادي التنبيلة خارج باب الكحل . في موقع يمكن تحديده بين سور القصب الغربية ودار الصناعة . ويحدد الأستاذ خليل جيتاني أن هذا الموضع هو نفس موقع القصر المسما بسان ليلو ( ١١٨٢ - ١١٧٢ م ) استنادا إلى أنه كانت تقوم فيه مية في عصر الاسترداد<sup>١٢٢٩</sup> .

(١٢٢٢) ابن أبي زرع . التاريخ الغرب - بربري طر طرس ص ١٢٩

(١٢٢٣) ابن صاحب الصلاة . على ما قلناه ص ١٢٩ ومن الخطأ أن يكون في نفس موقع قصر مبان ليلو San Telmo ، وذلك ما ذكره المؤلف في نفس الموضع .

(١٢٢٤) قصر القصب . ص ١٢٩ .

(١٢٢٥) على أن ابن صاحب الصلاة أبا يوسف على القصور التي بالبناء . ص ١٢٩

(١٢٢٦) ابن صاحب الصلاة . قصر القصور ص ١٢٩

(١٢٢٧) نفس . داخل القصور العتيق من القصب . الخليفة لا يسهلها بدمها كذا في النص العربي

وهناك قصور أخرى كانت تقوم عند سقوط المدينة في أيدي القشتاليين بالقرب من الباب المسى فيها بعد هياك الباركيذا *la Barqueta* قد منح الملك القونسيو العاشر أحمد الأمير دون غارسيا *Adriago* ألقاباً عليها يقع بين ممر سانتا كلارا والباب المقدور ، ويقسم من بين محلاته قصراً وسنتين قلعة وفي هذا الأطلاع قيد الأمير روجا أليخ في بناءه الأسلوب القوطي ، ما يزال قائماً حتى اليوم ويحمل اسمه<sup>١٢٨</sup> ولكن لم يكن يعني سنوات حتى تلك حتى صانعو القونسيو العاشر مثلكتات دون غارسيا بسبب خلاف وقع بينهما ، وقدم الملك نفسه من هذه المشتكات إلى منطقة قلعة رباح القينية في ١٤ مارس ١٢٧٣ ، في حين قدم سانشو ألفار نفسه آخر منها إلى طائفة الرعيصات الكلايميد القرنشكاليات في سنة ١٢٨٩ ، وفي هذا القسم لهم الدور القائم في الوقت الحاضر . وقد قامت منطقة قلعة رباح في البسبين المجاورة لباب الرجل كنيسة سان بنار *San Benito* ودورا لرئيس القضاة وكان حي سانتا لوزيا يتميز بشوارع الضيقة ومن بينها شارع الشمس وشارع الأفراخ ، وباب التي كان يسكنها القديسون في القرون الوسطى أعطيت ولداً . قرناكمو الثالث وفي وسط شارع الشمس كانت يقوم البيت المسى بيت الملك السلام *casa del reyano* ويحتل البسبين لوت مرينيت بعد حراسة حول القصورات المخلقة لاسم هذا الملك أن القصور بذلك السليم هو ابن عهول صاحب لبله والغرب<sup>١٢٩</sup> الذي نزل في هذا البيت أو القصر في سنة ٩٧٢هـ (١٢٧٢م) ١٢٩١ . وقد يكون القصور بذلك السلام ملك يانتر *بالفعل* الحاكم في السبيل الإسلامية ، وإليه السلطان الغلب بالغ محمد بن الأحمر الذي قدم إلى السبيل في سنة ٦٦٢هـ (١٢٦٣م) ليحدد معاهدة الصلح المبرمة بينه وبين الملك القونسيو العاشر ملك قشتالة ، وكان يصحبه صهره الزعيم أبو عبد الله أسحق بن أبي القليلية مع أفراد تابعة من حشمات فارس ، فخرج اليوم الملك القونسيو العاشر القديس ، ويقامون أن يركبوا معن القديس ، فاستجاب ابن الأحمر ، ودخل القليلية مع صهره وجماعة من فرسانه . غارتوا بالقلعة منها وغارت لقلع أسحق من قشتالة ، وأل السباح الباقى أبلغ بأن القشتاليين سدوا القروب الوصلة إلى مكانه أثناء الليل بالخشب المسيرة تعويذة أسير الخيل ، فغشي على نفسه ، وقدم راحة الظهر به ، وبالرحمن أبي القليلية فامر رجاله بكسر هذا الخشب وإزاحل مع أصحابه معانرا القليلية ، معانرا للقونسيو . ولم ينتج باعطار القونسيو الذي أقسم أنه لم يضر بعد القروب إلا بقلعة محالته من القصور<sup>١٣٠</sup> .

وراجع من هذه الرواية أن البيت المسى بيت الملك السلام يمكن أن يقصد به القصر الذي نزله السلطان العرناطي ، إذ أن ابن عهول صاحب لبله كان قد أخرج أهل لبله منها قبل أن يدخلها القشتاليون ، وحصل مع قروب إلى مرانش في خلافة الفرقيس الرنشي .

ولما كان الأستاذ خيرود لويو يعتقد أن رفاق البسبينة هو القصر المبارك لهذا الاعتقاد فيها يبدو معاني . لأن شارع الشمس كان يقع في أقصى الشمال الشرقي من القليلية قريباً من باب لوطية أو بين هذا الباب وباب الفتح المجاور لباب

128- 129: Luchan, les gaudiques e scriba, p. 148; Santiago Monreal, Nuevo de Sevilla, Madrid, 1951 p. 124.

١٢٨: ابن حناري ، القسم الثاني ص ٩٣

١٢٩: 15 (١٩٥٥) Colubius Ippu Martine, Madagari e scriba p. 15 Santiago Monreal, les cultes de scriba, scriba 1952 p. 422

١٣٠: Santiago Monreal, les cultes de scriba, scriba 1952 p. 422

محمد يحيى هذا الملك باسم *Monreal* في ابن عهول

١٢٩: ابن حناري ، الباب القروب ، القسم الثاني ص ٩٣

فرجوة ، وإذا كان قد سمي بالعربية ، فاعلم هذه التسمية ترجع إلى الدار القبطية التي كان يسكنها في السبيلة القاهري .  
اسماعيل بن عبد .

وأما : الآثار الباقية من قصور بني عبد الرحمن :

١ - آثار القصر المبارك وقصر الأندلس العباسي والقصر الراسي :

بعد أن نكب المرابطون آل عبد ، وأسروا عبيدتهم العتيد وتلقوه إلى العلوة وعدا إلى الفسطاط ، ووقع القريب في نصرة<sup>(١٢٢٢)</sup> حيث حل السبيلة ربح عالية من التدمير لعلقت قصوره التي كان قد ابتاعها القوي ويراخذ . أما القصر الراسي فقد وجدنا أنه كان مقاما في نفس التوزيع الذي يلوم عليه اليوم برج الشعب ، والمنطقة المتصورة له من جهة القصر حتى برج القطة ، وأما القصر الراسي فلم يبق منه في عصر المرابطين إلا آثار عارضة وبساتين واسعة . فبناء المصور الموحدي حصنة أسماء حصن الفرج ، كان يشغل على قباب وقصور وأما القصر المعرس ومجلس الحاج ، فقد ظل تحتفظ بهاتمة الأول في عصر المرابطين ، وكان يتردد عليه الأمير علي بن يوسف ، ولكنه تعرض بغيره للتدمير في موجة الاضطرابات التي وقعت بداية العهد المرابطي في الأندلس ، ولا يبق من آثاره سوى البعرة الكثيرة الواقعة خارج باب جهوز . وأما القصر المبارك وما كان يقصده من مجالس فطنة لكثرت والوحيد وقصر الإخوة ، فقد أبقى طابعا المرابطون وظلت تحتفظ إلى بعد كثير بهاتمة الأولى طراز عهدهم وبنائها عهد المرابطين .

وقد ظل القصر المبارك آثاره المصونة مائة الف سنة إلى المرابطين ، وشغل تلك على النصوص التاريخية التي زودنا بها كل من ابن صاحب الصلاة وابن عذاري ، ويشير هذه النصوص إلى أنه بعد وفاة ابن مرنيش وعلية المرابطين على مرسية بغير خلاف ابن مرنيش باظهار طامع الخليفة الموحدي إلى يعقوب في السبيلة ، فقام مع آل وأصحابه ليحل طامع الخليفة ، فواصل الخليفة إلى قتاله الصوي السيد أيا وكربا يحيى وأما إبراهيم مع حلية أبناء التبايع الجديان من المرابطين ، فتلقوه بالتكريم على أمثال من السبيلة ، وصحبوه إليها ، فدخل في مصيبتهم إلى القصبة العتيقة إلى مجلس الخليفة يحيى الله سنة<sup>(١٢٢٣)</sup> وذلك في أول رمضان سنة ٥٧٧ هـ وبأ ذلك مبايعة الخليفة ، أقره ، في قصر<sup>(١٢٢٤)</sup> عهد بن عبد أمير السبيلة الربيع الشكان ، العظيم الديان ، وأبرز أصحابه في القصر القصبة به<sup>(١٢٢٥)</sup> وقد أعدت لهم القروش والبسط والمطاعم والقهوم والمشارب والمزرب ، وأجهزوا لهم الأقارب والأصحاب<sup>(١٢٢٦)</sup> .

وفي العام التالي ( في الثامن من ربيع الأول سنة ٥٧٨ هـ ) عاد الخليفة الموحدي من إمارته طرسية وبعثته جميع أولاده عهد بن مرنيش وجبالهم وبغال ليهم وأصغرهم فأزلم الخليفة أصحابه في قصر ابن عبد وفي القصر القصبة به ، وأشارى لهم خورا والسبيلة من أرضها استكانهم<sup>(١٢٢٧)</sup> غير أن القصر المبارك لم يلبث أن هجر بعد أن انتهى أمر يعقوب

(١٢٢٢) القوي - ج ١ - ص ٦٠ - ٦١ . وقال جديان القوي الراسي أن القوي بعد مغرقت السبيلة لم يبق إلا دار من أطلالها مبنية بآل إيد ، « ولعلقت قصور العتيد بها أبعاد »

١ الراسي - القوي - ص ٦١ .

(١٢٢٣) ابن صاحب الصلاة - ص ١٥٩ . ويشاهد من قصر القوي أن الخليفة الموحدي أقام من قصر الأندلس العباسي مقر التمام .

(١٢٢٤) القصود به القصر المبارك بركة

(١٢٢٥) والقصور به القصر وعلى الشكان القاصدة بهذا القصر

(١٢٢٦) ابن صاحب الصلاة - ص ١٥٩ - ١٦٠ . قال ابن عذاري ، ص ٥٢

(١٢٢٧) قس القصر - ص ٥٢

يوسف قصور البحيرة ، والطاهر أن بعض جدران القصر تصدعت وبسطت ، وأطلق ذلك مع شروع العريف أحمد بن ياسة في بناء مرسمة جامع القصة بأشيلة وحاجته إلى كمية من الأحجار الصلبة ، فاستخدم في ذلك الأحجار القطعة من سور قصر ابن حيان ، وهكذا أخذ السور الخارجي للقصر المبارك وقصر الأمانة العبادي يتهدم ويُنهد استخدام أحجاره في أبنية الوحدتين الأخرى ، أما القصر نفسه فحاله وقاعته فقد قل يحفظ بكناته . ويذكر التراكشي أن القصر المبارك كان مأزولاً تماماً في عهد<sup>١٧٦</sup> ويؤيد ذلك حقيقة كسر ضيعة المواقين على أنشيلة من قصور الدولة الوحيدة . ففي سنة ١٢٢٢هـ ( ١٨٣٤م ) داخل الأمير أبو عبدالله أحمد بن يوسف بن نصر مدينة أنشيلة بحيلة موهنا وقل شيعتها إيا مروان الباسي فهدمها ، وأقام في القصة نهراً ( أي قصر الأمانة ) ولكن أهل أنشيلة أخرجوه منها وجعلوا يهاجم أبي عبدالله أحمد بن يوسف<sup>١٧٧</sup> .

فلما سلطت أنشيلة في أيدي القشتاليين في ( ٢٧ رمضان ٩١٦هـ ) ٢٢ من ديسمبر سنة ١٢٨٨م ، وأصبحت قاعدة ملوك لشبونة ، أخذ هؤلاء قصر أنشيلة مقر لهم ، وأصبح هذا القصر والمجموعة العبادية والوحيدة مقر فرسان ثلاث والفرسان العاشر العاشر ويبدو الأول القاضي ملوك لشبونة ، وفرسان أنشيلة تطبقها طليقة في شغل مكان المحاضرة الرئيسية ملوك لشبونة القديس<sup>١٧٨</sup> ثم أقدم الفرسان العاشر العاشر على أحداث بعض التغييرات في القصور القشتاليين فأسس قصرا على الطراز القوطي بنيت منه قاعة طويلة متعقبة لعلها تبرزت فريدة تعرف اليوم باسم حفلات ماريا دي بايو **Banos, de Maria de padilla** كما يقال ثلاث قاعات كبيرة تغيرت مظهرها في عهد شارلوك<sup>١٧٩</sup> ثم أقام الملك دون بطرس الأول الذي عرف بقية القصور الإسلامية ، وبذلك القصة بسلطان فريدة ، في الجنوب الغربي من قصر الوحدتين الأول كان داخل على وجه القصر ، فوضع بعض السور الطلة على سور البوابة بالإضافة إلى سور العدل وقصر الجنين وقاعة كراون **Cuarto de coronel** فريدة<sup>١٨٠</sup> ، أقام قصرا جديدا قرب ما يكون إلى قصور بني نصر بفريدة مستغلا في بناء مرفق من القصور العبادية واستمرا يعرفه مدجون من طليقة وأنشيلة وعرقاء مسلمين استطاعهم من مشكلة بني الأحمر بفريدة . ومن المعروف أن القصور الإسلامية كانت تبنى حتى التوضع الذي تشمله دار التجارة مع الهند **Casa de la contratación de las Indias** يقع فيما بين مباني القصر الحالي والكنائس ، وكانت تعرف في سنة ١٢٢٢م باسم القصر القديم<sup>١٨١</sup> .

وبما أن الملك خوان الثاني ترجم القصور الإسلامية والمسيحية<sup>١٨٢</sup> أقام الكنائس الكاثوليكية فاعادت ومعاليها داخل نطاق القصر ، كما أجرى الملك شارلوك - المضافات الجديدة وقد أطلق على قصر البنية . كذلك أضاف

<sup>١٧٦</sup> ابن عبد الرحمن التراكشي ، القصة ص ١٢٨ ( يرد في سفر ابن حيان من أيام أحمد بن يوسف بن يوسف في فريدة على بني نصر أحمد العريف والقصر الجديد . وهو يدعى **Sancti** ) .

<sup>١٧٧</sup> ابن حيان ، القصة ص ٢٢٢ .

<sup>١٧٨</sup> **Elle Lombert, Les politiques et villes après la reconquête** Revue d'archéologie, Paris 1912, p. 125.

<sup>١٧٩</sup> 1844, p. 141

<sup>١٨٠</sup> **Guillermo Lullis, Colección, ed. Arco, Barcelona, 1902 P. 11, Lempereur (J.) Arquitectura civil española, de los siglos I al XVI** Madrid, vol. 1 1912, p. 299.

<sup>١٨١</sup> **Tomas Balboa, Los Hospitales, L. de arte Alambarte, Madrid 1949, p. 30.**

<sup>١٨٢</sup> ( يرد في كتاب ابن حيان عدة من المرافق الجديدة من بينها رسالة توجيها من عبد القوية في ٢٠ نوفمبر سنة ١٢٢٩م القصة القواعد بناء على مجموعة من القواعد - القواعد التي يرد في مخطوطات ابن حيان في قصر البنية ) .

أول من قبله الثالث والخميس الصلوات جديدة<sup>1779</sup> ولقد تعرض بعض هذه المصادر للحرق<sup>1780</sup> والقدم والترميم كما حدث في عهد الملكة إيزابيل الثانية (1858/1868) <sup>1781</sup>.

ومع كل ما سبق ذكره من الصلوات وعدم وترميم قبة كان قسم من القصر المبارك ما يزال قائما في عهد بطرس الأول . صحيح أن القوسو المباشر قد أسس قصرة القوطي بالقرب من القصر المبارك أو داخل قسم منه وذلك حول البحر المعروف بـ *el patio del crucero* كما أن القسم الذي أنشأه الملك فاخته المربعة بقاعة العدل في نطاق القصر القوطي . ومن الجائز أنه قدم هذه المنشآت التي أنشأها فيما كيرا من . القصر المبارك وقصر الامارة العبادي ومع ذلك فقد أبقى على قسم لا بأس به من القصر المبارك ولا شك في أنه ساعد على إقامة المنشآت الجديدة تصدع المنشآت الأسلافية أو سقوط بعضها واخرى في أحقاب الحصار الطويل ( خلال ١٧ شهرا ) الذي أحكمه القشتاليون حول القيلية وما تبع ذلك من تلف هذه المنشآت والنجاة<sup>1782</sup> . وقد عبر الشاعر الأندلسي أبو موسى هارون بن هارون عن ذلك في قصيدته التي رثى بها القيلية ووصف ما قال أهلها من تشددا منها :

إنا أن الله قد حل المصائب وما	من حيلة في السلي لمضي وما حيلة
في كمل حين تروى حمرى هيلة	وأصبر من أسرى عظيمهم عظم
ولقد أصابك بسا الأعداء المفسدة	أفروها تبسطي أرواحنا طعنا
عفت يد الشرك ما لك الميادف من	نصر ومن مصنع ضخم عكفي أرمنا
من تبصر السرور الأصيل يفتل وما	ما جد لك لنا لم ولا زينا
لئن السيف التي كانت حيلة	لجها ليلك تبش الحيرة والكسرة <sup>1783</sup>

ويؤكد الأستاذ جيريرو لوبيز في بحثه القيم عن القصر المبارك أنه لم يدمر في حلة ما انتشر من أبنية القوطيين ، ويؤكد أيضا أنه يرى أنه أمر هام لأنه يفسر مجلس التريا استنادا إلى بعض العناصر المعمارية التي احتفظ بها قاعة السفراد بقصر القيلية الحالي وهي لا تختلف كثيرا من حيث كثافة زخارفها وبها تميزها وبترتيبها أو حتى من حيث التخطيط من نظيرها في قصر الحمراء بمرافقة التهم إلا في وجود القبة المرفوعة ثلاثي القسعت التي يشه نظيرها في القاعات الثلاثة بقبة مائلة من عصر الطوائف والإسلام المسمى فكرة القبة ثلاثي القسعت من المجلس الذي *el salon rico* بقصر الحمراء ( انظر الشكل ١ ) . ويؤكد الأستاذ جيريرو لوبيز أن قرينة القبة الثلاثية مصدرة قدم في ثوب الطوائف وإن أنشأها ليعبر لشكل القبة إلى أسيد القصور . ويخرج من مناقشة الطويلة بانجحة حاسمة وبهوية وهي أنه وصلت اليد من قصر الحمراء أجزاء رئيسية في أهم أبنية داخل نطاق المجموعة المعمارية الكبرى التي أنشأها القصر الحالي . وأن هذه الأجزاء لا تعدو المجلس الرابع الذي أقامه القصد داخل المبارك وسيد التريا . ولكنها وصلت اليد في ثوب مختلف إلى

1779) Gonsalves, *Estudo descritivo de los monumentos artísticos de Granada*, tomo V cordoba, Granada, 1920, p. 100.

1780) Gonsalves Larrea op. cit p. 11

1781) Gonsalves, op. cit, p. 112

1782) ابن عماري . القيلية المرفوعة . قسم 2 ص ٦٧٦ .

1783) راجع القصيدة المعينة : ص ٦٧٦ . كما نلاحظ داخل القصر في الأبنية المرفوعة والتي كانت في القصور القيلية والوحيدة من عصر بني نصر والعبادية من عصر بني نصر استنادا إلى نطاق القيلية في القيد على كل من غير أن القيلية معلقة على الراس الكبير .





يرجع تاريخ نشأتها إلى عصر المرابطين ، تقوم على أساس تقاطع 12 ضلعاً دقيقاً يبرز من الأجر ، ويشغل الفراغ المركزي الثاني ، من تقاطع ضلع القبة فوق مربعة ما تزال في المرحلة الأولى من مراحل تطور نظام القريصات . ولكن هذا التشابه يقل عند مقارنتها بقبة الحراب بالسجدة الجامع برباط تارفا التي زادت سمياً وثقلاً لم يحاربها الكتيبة ولوريكاليا للطور<sup>1877</sup> وقبل الاستاذ نوريس بناس إلى نسبتها . أي نسبة قبة القصر الأشبيلي . إلى عصر المرابطين لتشييدها الكبير بقبة الحراب بجامع تلمسان ، مع التوافق في (أحاديث التوريط الكتيبة الشجرة التي تحضر قبة تلمسان<sup>1878</sup>) ولكني اعتقد أنها موحدة وأن تاريخها يرجع إلى بداية عهد الخليفة أي يوسف بنطوب الموحدية . لأن طابع القريصات التي تشغل مركز القبة أقرب إلى نفس طابع قريصات غرلاسي أو بليجاس برافش .

### ٣ - آثار حصن القرح :

تقع قرية سان خوان دي حصن القرح San Juan de Aznallarache في الجنوب الغربي من وسط طرقات فيل الشيلية . وكانت بحسب المبح والموقع الاستراتيجي القائم على قمة مرتفع مسطح تشكل الخط الدفاعي الأممي من الشيلية في عصر الموحدين والمرابطين الدفاعي الرئيسي من منطقة الشرق . ويستدل من كتاب تقسيم الشيلية Repartiminto de sevilla بعد أن استولت عليها قوات الموحدين ، أنه لا يمكن هذا الحصن في عصر الموحدين حماية لها لبعدها بخلاف شاملة Don Pelayo Corrales الحصن أن يكون هذا الحصن قد حصر وأحرق للتخريب بعد سقوط الشيلية بأيدى أن كانت وقتها في سنة 1٤٤5 لم يبق من الشيلية ، ويشغل هذه القبة تحول الحصن بالتمديد إلى قرية تحمل اسم المقعدة الدينية المستقرة التي أنشدها وهي بنادج خوان تم اسم الحصن هو حصن القرح<sup>1879</sup> .

ومن المعروف أن حصن القرح كان من الحصنة بحيث لا تمكن قوات الموحدين التحمل بسهولة ، فقد اكتفى دون پلايو كور<sup>Don Pelayo Corrales</sup> بالترابطة بغواته أهل الحصن دون أن تال قواته منه شيئا<sup>1880</sup> إلى أن دخلته في سنة 1٤٤٦ بعد مقاومة عنيفة . ويرى أنه في أوليتها مزيج الشيلية صناعة الحصن بقوله :

« أن الشلالة تشهد بإنقاذ قلعتها ، ولقد في أول نظر مجاور لغواتي وبه تشهي القريصات المتعددة من سلاسل جبال سيراغورينا مشرفة على سهول طرقات »<sup>1881</sup> .

بعدة وراجع المصادر في :

Henri Terrasse, L'art Hispano-Mauresque , paris 1912, p. 120 Georges Marçais, L'architecture musulmane d'Occident, paris 1904 p. 192.

مطوق جونا سوريو ، القريصات في سبانيا ، إحصاء . المد اعظمي جونا سوريو . القريصات ١٩٢٥ من ٢٠٢٠ .

1877 Henri Terrasse, Le grand mosque de Taza, paris, 1903, p. 28 Georges Marçais, L'architecture musulmane d'Occident p. 192

1878 Leopoldo Torres Balbas, Arte Hispano, arte islamizado. Nazarí Y mudéjar, vol IV Madrid, 1908, p. 31.

1880 Julio Gonzalez, op. cit. t. I p. 497

1881 al-Buhārī, cronica General, pp. 748-751

1882 Ortiz De zúñiga, Andalus christiana, t. I, p. 11.

ولم ينزل اليوم من عصف الفرج إلا آثار السور الذي كان يحيط بالقلعة ، إذ أن القرية المحيطة هي مجموعة من الأبنية المنيطة . ومما يدل على هذا السور من القلاط ، أما الأبراج ، وكلها رباعية الشكل فقد توزعت في سيطرة السور على مساحات متقاربة ، وهي صياد حتى الارتفاع الذي تشاهده اليوم ، مما يجعلنا نقول أن الاعتقاد بأنها كانت تشتمل على غرف عليا في مستوى أعلى السور على غرار أبراج سور طرانة بالقليبة .

وبخلاف ذلك لم يبق أي أثر للقصر ولا لقبابه التي أودع الشعراء في وصفها ، وعلى هذه الأسوار الباقية ، لا نحفظ إنما رجالها الأولى بعد أن تعرضت لأعمال الإصلاح والترميم عدة مرات .



## تشریح کتاب - ۱ -

تم تحقیق هذا الكتاب مبكرا . وأول نسخة محفوظة  
تظهر عام 1418 . وقد قام بتقليدها ، أسون  
عبدالمعز . وقد صدر المخطوط بإملاكه إلى أحمد  
زكي باشا ، كاتب أسرار المجلس النظار . وعتم الأعداء  
مبتغلا بالدهاء ، للأمير المحبوب اعتبروا مصر العظم  
عيسى باشا حلي التقي ، بسبب ما وضع فيه ، أحمد  
زكي ، من منصب رفيع فأمر بذلك دولة الآداب التي  
حياتها أحمد زكي بالاحياء وغرر الأعمال .

وقد احتار المعلق أصلا لعدد نسخة وصلت اليه من  
أحد باعة الكتب ، بتأليف وألغت ، مجلدات قطع الربع في  
أطراف عشر أراما كتبت فيها على ما بين لوائح المائدة  
المجلسية وأوائل السابعة لا تتعداهما . وقد تبين له  
والك من صناعة الخط التي اعتادها خطاطو تلك  
الطهورات المحمل الأعين طلبة ، والشروع بالخرافات  
فوق الخريف ، وأصلها وعلامات الوقوف التي كانت  
مستعملة لذلك . ثم حسن الورق الذي يندر وجوده  
كاتب به كتب بعد السابعة .

ولما استنتج المعلق الرابع نسخة مخطوطة تابلت من  
أصلها ونوع ورعها يستج أيضا من تلك الكتاب بتقويم  
مطوروها والكتاب الورق ما أيا كتبت الذي كتابة بالكتاب  
أو خزانة عظيم من المخطوطات .

وخلول المعلق بعد ذلك أن ينظر من قبل مسددا في  
الحصول على نسخة ثانية لتصبح ما جاء ويكون معرفة  
أو مصنفها ، وتصنف لذلك أكثر فهارس دور الكتب  
بالأمانة ودور الكتب الحديثة بمصر والمكتبة الأممية  
بجلب والمكتبة الموسوية بدمشق فلم يجد للمخطوطة  
أقرا .

وما سبق يحتاج لوثقة قصيرة لتبين الأمرين :

الأمر الأول : هو ما كان بين الشافعيين بمصاحفة

## كتاب الكفاة لابن الرامية تأملات وقراءة نقدية

سليمان عبد العظيم العطاز

والأدب من نواتج تراجمه وتلقفه بناءً على الكتاب يدي نفسه  
من حوله كلها من شيوخ الأدب والمعلمين . وكان ذلك  
هو البحر الذي يسود مصر وما حوله من بلدان شتى في  
فلكها الثقافي في النصف الأول من القرن العشرين حيث  
يقيم مبرهنا طبعه لتكرام ترجمه الألفاظ وتلك التبرج  
أحمد شوقي أمرا للشعره فضلا عما نراه من مقدمات  
حاشية الكتاب الأثرية وما يكتبها قلم المحقق النصف .



ظهرت في عام ١٩١٠ نشرة جديدة عتقة للكتاب  
يظهر بها أساليب الأجيال في مجال التحقيق والعلم بالوثائق  
الأساليب : محمود محمد شاكر . - وفي المقدمة لم يشر  
المحقق للمنطوقة أو المنطوقات التي استعان بها في  
تحقيق الكتاب بل لم يشر لها أية جهودات سبقه في  
التعامل مع هذا النص .

وكما في النشرة السابقة نشره في النسخ  
المنطوقة فيقول في النص : مطبوعة بالشكل ما يوسع  
التحقق ذلك ويحيى لأن القبط مصريين يحسنون  
الأول التي نشر فيها القبط بالشكل . فضلا عن هذا  
التوسع في القبط بالشكل حدثت توسع في شرح  
القرودات العربية على قناريه هذا الزمان . كذلك  
يجلب اشتراك النشرين الأولى والثانية في عمل فهرس  
للموضوعات أصناف النشرة الأخيرة فهرسا بالعلام  
والأشكال .

ولكننا يمكننا القول بأنه استعان بالمنطوقة المحقق  
الأول إذ لم يستعن بنسخه النشرة نفسه . وذلك لوجود  
جزء ضائع في الجزء الأول من الفصيل الثالث للكتاب .  
في نشرة التحقيق الأول وبعد النشرة . ولا يخل أن يفسد  
من خطوطين مختلفين نفس السطور ويضع التوضيح .  
كذلك يردد في النشرين كلمات تفسد أثيرها المحققان  
تتطابق في العتقين .



الأدب من نواتج تراجمه وتلقفه بناءً على الكتاب يدي نفسه  
من حوله كلها من شيوخ الأدب والمعلمين . وكان ذلك  
هو البحر الذي يسود مصر وما حوله من بلدان شتى في  
فلكها الثقافي في النصف الأول من القرن العشرين حيث  
يقيم مبرهنا طبعه لتكرام ترجمه الألفاظ وتلك التبرج  
أحمد شوقي أمرا للشعره فضلا عما نراه من مقدمات  
حاشية الكتاب الأثرية وما يكتبها قلم المحقق النصف .

والتحقق هنا يعرض علينا بضمه من نسخة :  
(أ) طبعة الخط وعلاقته بالنص .  
(ب) طبعة النورق وعلاقته بالنص .

(ج) طريقة الكتابة بين النسخ وعنده مع وضوح العتابة  
بالنورق من عتده يكشف بعض التوضيحات حول صاحب  
المنطوقة .

(د) ضرورة وجود نسخة أصل يرجع إليها في حالة وجود  
نسخ أخرى يرجع إليها . أما إذا استدل بعينه أكثر من  
نسخة . فالنسخة الوحيدة هي الأصل لا جدال في  
ذلك .

(هـ) ضرورة عمل مقدمة تشير إلى أهداف تحقيق الكتاب  
وموضوع العمل التحقيقي .

(و) ضرورة التعريف بالكتاب وصاحبه . بجانب إيراد  
أخبارها في الكتب المختلفة . وما إذا كانت هناك  
نصوص من الكتاب المحقق قد وردت في كتب أخرى  
ولم الاستعانة بها في ترتيب الكتاب .





وقيل لانتهاه من الحديث عن الشجرة الثالثة بحسن الاتفاق إلى القرنين :

أولاً : أن القصر في الجزء الأول من الفصل الثالث الذي ذكرنا إليه من قبل لم يتم استيفاء نصها واستقام السيل بذلك .

ثانياً : أن طيبة تقديم هذه الشجرة لطالبا للوجوب بالمقارنات التاريخية الزمنية للمحققين يختلف واقع من ١٦٦ ، ١٦٨ وذلك لبعض المبررات من عصرين من أعمار الكتاب هذا يستلزمها بالجدول العام . وذلك لفظة ربما خرج عن موضوعنا من ناحية وهي أنامل إليه من ناحية أخرى .

إن معاملة الآباء بوضع حصاده على أعيانهم لمعلمهم يرون ما يحب والمحجب عنهم ما يكره أشكال من التشكيل تصرف الصلابة لشغل رأسها حتى تخفى من أفعالها . إن حلف أي قدر من النص يشترك في طرح التساؤل لاكتشاف الساعرة ويطلق الخيال لها لتستلج حياة الآباء المتعلمين . وعلى هذه الأمور بعد بالغه الدقة وكان ينبغي الاستغناء من مثل هذه التفاصيل قبلية الاختلافات لتخرج ما يعجز عن شربته لو هيمنة إليه مباشرة وإبتداء . وهوذا يظهر حلف نص يتسلمه من حلف أجزاء منه .

#### مؤلف الكتاب : ١ -

سبقنا إلى الحديث عن نسخ الكتاب وتكراره لسانها بفضائها عامة تتجاوز كتابنا إلى غيره . ويظهر ما أكبر سؤال من الكتاب ؟ وما أهميته ؟

صاحب الكتاب هو أبو جعفر أحمد بن يوسف بن ابراهيم المصري عاش قرناً من الزمان من ٢١٠ إلى ٣٨٠ هـ . وقد ولد في مصر . وعاش أحداثها في ولاية خلافة في العصر الفاطمي . غير مصري التولد . مصري النشأة . مصري التربية . يدل على ذلك روايته في كتابه « الكفاة » . قال لم يرو عن غير المصريين ولم

يحدث إلا عن المصريين . أما أخباره الأخرى عن بغداد . فهي ما رواه عن أبيه يوسف بن ابراهيم . الذي كانت له دابة بحرية لأبراهيم بن المهدي التي هارون الرشيد . أنشأ منه حتى صار كتابه . وجابر يوسف هذا إلى مصر حوالي ٢٣٠ هـ وعاش فيها وتزوج . فيها يرجع الأستاذ محمود شاكر . مصر لم أنجب ابنه أحمد مصر . وقد استقر به المقام في مصر . حتى مات عام ٣٨٠ هـ . وقد أطلق عليه الفهرست لقب « يوسف بن ابراهيم المصري » ومن المواضيع أن لا نعرف أصله . والسبب في ذلك فيما أرى هو وضاعة شأنه فمن لا نعرف شيئاً عن أبيه سوى اسم ابراهيم . وأنه ظهر « مرية » ابراهيم بن المهدي . فهو في الحقيقة أن أنه يجب . وانتقل نسب الأموي إلى ابنه أحمد . الذي أطلق عليه ابن الداية . وسبب اختياره لمصر الفاطمية « إلا أنه لا أريد المصري فلا بد من أن تكون له جارية مصرية » . تربية لابن المهدي وأصلها تزوجت بمروى مصري . وأبجبت يوسف بن ابراهيم . وهذا هو المراد الوحيد لأحلاف لقب المصري عليه بمجرد وصوله إلى مصر فلم كان له موطن غير مصر ما قبل اللقب المصري إلا ملحقاً بقبيلة المنسوب إلى موطنه . والاحتمال الآخر . ونحن لدينا هذه أخبار قليلة . أنه حل لقب المصري قبل قدومه إلى مصر نسبة إلى موطنه مصر . وهذا الاحتمال هو الأرجح بالصديق . ولعل زوجه قد تشعلت بهجة أنه « فاطمة حل على ابنه لقب ابن الداية . وهذا كله مع كل الأخبار التي يمكن أن نستخلصها

من كتاب الكفاة لاؤكد مصرية الأب يوسف بن ابراهيم . فالخير الحظ من هذه أسحق بن ابراهيم . وهو غير متعلق بمصر . فلهذا فيما يبدو بعث في مصر فون إشارة إلى موطن آخر . كذلك أسره عرقلة في مصر بتأثيل وجوده لسان عجائزها . فهو يقول في الجزء الثالث والعشرين من كتاب الكفاة : « وكانت تناب عجائزنا

صغير حيلة الملعوب ... الخ . - وصاحب الكتاب يتحدث بلسان أهل مصرنا هذا في مصر بلسان المواطن المصري العرشي في مصر ، ففي الحكاية الحادية عشرة يتحدثها بلسان الهوجة المصرية : « ونزل في حاورنا غلام لمرء ... الخ . » وأصبر الشير في هذا إلى اعتناء شير أن طرحنا عن انتهان أنه لأعمال الدابة أنه يمكن عبرا على لسان أم أنية قايلا لولاء خلويوه ( خير ٦٢ ) كما يمكن عبرا أنصر على لسان لعت مولاء أحمد بن طولون ( خير ٨٣ ) وفي خير ثالث يحلن عن زواج أبيه من غير أنه لأمرة اسمها حيونة ابنة دابة البطل مزاحم بن حلاقن كما يشير إليه بند ( الخير ٦٥ ) فهو على صلة بالقبائل من طريق أنه لم يجد بشكل أربأخر . ولذا وأصعب تصديده للعرب ولعبدته في مصر واتصاله بها ، وهي القيم بعيد عن بغداد . لم يكن أحمد بتسجيل نسبة ، لم الاحتفال به أو بانه ، وهذا شأن القويح القديم يتم بالملوك ، ويؤدي الأساليب الرعية ، ولما أن يكون هؤلاء في حاصمة الدولة ، كذلك يجب التناصح القديم من تعصب عليهم حتى الوجوه في صنعته في أحيان كثيرة . ويوسف بن إبراهيم هذا قلب كفايا في الطبع ، كما يدعم ارتباطه بالسلالة الشريفة المصنعات في القصور ، واستقلته من خيرين في كلف مثل تلك الكتاب ، ولا سيما أنه ابن دابة فضلا عن زواجه من ابنة دابة تعرف بيمونة كذا حين لنا القول . وهي مولاة أم محمد بنت الرشيد ، وقد رمت تلك المرأة أبا القوارس مزاحم بن حلاقن ، الذي ولي مصر عام ٢٨٨ هـ . وقد كان بيت والد مزاحم بن حلاقن في نفس حارة بيت إبراهيم - والد يوسف المصري هذا - من ثم فإن فقد يوسف السب الرفيع ، فقد اتصلت أسبابه بيت الخلافة عن طريق النساء ، في شخص أم يوسف طر إبراهيم الهندي ، أو أم زوجته طر أم محمد بنت الرشيد ، وطغر مزاحم بن حلاقن ( الخير ٦٥ ) .

التي لا يمكن أن تكون من حياة الكتاب أحد من يوسف لا التي بلسان بشار الجسم تلك الحياة في كتابه الكتاب .

لقد حاولنا أن نرجع حياة المؤلف فلم نفلح في خلق صورة كذلك التي يخالها القارئ في كتاب الرجل . ولكننا أكرنا تقديم بعض المعلومات التي نريد في تحديد المسائل الآتية تحديدا دقيقا :

١ - أننا أكرنا كتاب يتألف قرنا من الزمان شهد استقلال مصر وتشكيل دولة العلويين فيها لم أنشأ هذه الدولة ، كما تشهد أيضا سقوط تلك الدولة ، وإمبراطورها ، وكذا أنت أحمد بن طولون بسيفه كبرياع العباسيين ، أنت العباسيون أسرته وأبائهم وبالسيف ، وبين القبطين جرت مذابح ومذابح ، وبالسيف أكرنا ، على أنشأ غلاص الأخرى في مصر ، بل وعلى أنشأ متصفي الصياح السلويين عن أناريا وجليلها .

٢ - أن مؤلف الكتاب اتصلت أسبابه بالأعيان

الاعتراف في السعي من الفلك اعترافات لخلق المصلحة  
 فمن يسعى . والثانية قيد : الخطأ في تحديد الهدف .  
 فهناك من أن يصاب بكثرة ما ، ما هو أعظم ضررا من  
 كل كثرة ويحتل ذلك في كبر من أصددها الخلل في  
 السلوك الصحيح والثاني : عدم تحديد الهدف .

ولما نظرنا في بقية العيوب : رأيت يضيف إلى الخليفة  
 السابقة أمرا جديدا عاما : إن كل هدف جديد له مدخل  
 يحطم كل الطيات إليه . وهذا المدخل لا يتحقق إلا  
 بالروية وحسن التوفيق في معالجة الأمور . فالكاتب يتأ  
 بتر قضية عظيمة أكثرها ميكانيكي بعنه بقرون طوال .  
 وإن كاتبها كما ستذكر بعد بخلق السن الذي لم يعالجه  
 ميكانيكي في كتابه الأخير . إن ميكانيكي طرح أساليب  
 تحقيق الهدف السياسي للحكم . وابن الداية هنا طرح  
 أساليب تحقيق هدف الوجود في مواجهة الحكام .  
 وهكذا التماثل الاجتماعي للمحكوم . وهذا أمر جليل  
 يستحق فيه القراء أكثر من الاحتفال بالكتاب وتلقي في  
 الجليل تحقيق

من لم يضي مع المقدمة القصيرة الموجزة في فقرها  
 التالية : « وقد رأيتك لا تزيد من رغبة إليه . فما أعدوه  
 على برك وأنت لما الخلل من أمرك . على نفس منكوم من  
 سلف . ويري أنه يشق أن مساجتهم . فلا تلج في  
 هذا أكثر من إخراج القضية المزعومة إليه . ولا توجد  
 في الرأب قضية تمت على شلح قصد . ولو حدثت  
 عن منكوم من رغبة إليه . إلى حسن مكافاة من أعم  
 عليه . لكنت لك فروع تمت بها الرأب . توجد  
 المزعوم إليه سبلا إلى الانعام . وتصح أنه في مواقف  
 الأحسان . ولم يؤد الجود من ملك هو الغرض من  
 مقارعة حسن الكثرة . ولم تمتع النظر فيها لوجودها  
 أقوى الأسباب في منع القاصد . وحيرة الطالب . ولو  
 كانت توجد مع كل فعل استعملها . لأمر الناس  
 قاصدهم على أنفسهم . ولجروا على السن الأكثر

والفضلاء عن طريقين أحدهما ورثه عن أبيه . وهو  
 السند المقتضيات في القصور المصنعات بأهل رجال  
 الدولة . ولما الطريق الثاني فهو طريق الفعل والمعاش  
 والعلم . والعرضتان معا حفظا على روجه ومالك .

٣ . أن نسب الرأف وحده من الحكام الصفة بخاصة  
 الناس ولما على يوت السورين بالأحسان . والمصورون  
 هم القشراء منهم حوزة النفس أن يتكفوا الناس  
 إلحاقا . وعلمه وقضاه وإنشاع شركته أعدته بالمطيفة  
 المتوسطة من الوجهاء والتجار وجعله كغير الوزراء .  
 والمعامل . فكان له من التوفيق في كتابه ما أنجز حدود  
 العصر .

والآن حان لنا أن نتكلم عن كتاب الكثرة لعرف  
 متى أحمره . وذلك بعد حديثنا عن شرارة ومزلة .

### الكثرة بين الفكر والحرية ٣٠

يقدم الكتاب في شكل رسالة من مسبق إلى  
 صديقه . وإن كنا لا ندين من الصديق الذي أثرت فيه  
 الرسالة . والرسالة تتضمن مقدمة وثلاثة أقسام : بدأ  
 المقدمة هكذا : إن أنت على المنع من عنت . فقول  
 في سببه من مصلحة . وإتيكه الصواب في بقية .  
 ولكل وجهه من الجندى مأل تستر له عوائدها .  
 وطرب معه ما استصعب منها . يستظهر حسن الروية .  
 ( ويأتي إليه ) صالح التوفيق . وهذه الصارة المركزة  
 تكلف ميدانيا عن حبيصة أسطوانة في الكتاب كله :  
 وهي تحليل الخلل على الدلائل الواضحة بأبنة دالة  
 شديدة التحقيق . لا تدرك الدلائل إلا للتمثيل في  
 حضوره . تحليل المعضلة : عدوله في سببه عن  
 مصلحة . وإتيكه الصواب في بقية . ولهم بشي من  
 التفرج والرائد كما نجد عند الحاسط وكما لا حظ عند  
 كامل حسن . والحقيقة غير ذلك فالجملتان بالمعدل  
 متساويان إيجابيا ومع ذلك فالجملتان الأولى قيد



للأخذ ، وإن من أصح اليوم أخذ هذا ، ومن أخذ الآن أعطى فيما هو قائم من الزمان ، فالحياة سلسلة من الأخذ والعطاء لا انفصال ، ومن هذا الوعي نشق القيمة الحقيقية وهي : حبس الأخذ على العطاء وحل مكافأة المعطي وعسر المعطى على العطاء وإكافأته بالعطاء حين يحتاج ، أو يقع في شدة ، ويصبح الجود الحقيقي هو مكافأة من أعطى فيتميز حظاً ، ويستمر ، ويكرم من أخذ بالتعاطف عطاءه ، كتمام للنمو الذي بدأ يوم أن أخذ .

وجدا يتم الوعي بحقيقة العمل ، لدعم القيمة السابقة ، هي أن الناس متساوون ، وإن علا بعضهم فوق بعض فلهذا طارة من منصب أو مال ، وهذا العار أخلاقاً ، لأنه بهذا المنصب أو المال ، وليس حصة أصيلة في الأبدان . ولذا فمن خلال قيمة الجود يتفهيمها القارئ (إن) طريقة الكتاب ليرى قيمة المساواة لتسطر من وعده التي وضع عليها كتب ، ويصبح كراماً منطقياً أن يعمد الكتاب إلى تأييدها في أول صفحات كتابه في « خبر القصص » رقم ١ ، في حوار بين رجل السلطة وبين أحد حواريه الصغار بعدما أمر رجل السلطة صاحب الديوان بقطع يد المعمل أمامه فقال المعمل :

- استغني أصحاب هذا الأمر

فقال صاحب الديوان :

- وما يكون من ذلك ؟

فقال المعمل :

- أن لم يقدر في الرضاو يعني أن ممتلك ، فلا زلته على حقلك أن مزالي ، فيكون مني ما تحب .

فقال صاحب الديوان :

- أظفوه عليه عظيم .

فلك من قيمة المساواة ، أما القيمة الأخرى هي مفهوم الاجتماعي للأخذ والعطاء ، فلا ينبغي أن ننظر إلى من أعطانا متصورين أنه الوحيد الذي يستحق

عظيم ، وفي هذا النص ينقسم الناس في نظرنا إلى قسمين : قسم راقب ويسمى مرغوب إليه ، والراقب طالع التي . والمرغوب إليه فامد احسان في الآراء بعطاء الراقب ، وبالعطاء قليل من مصطلحات الكتاب الكثرة ( مثل تعبير : القاصد يريد التذكر لما هو فيه أو لا أخذ بالقيصد إلى مكافأة من احتاج إلى عده أو من سبق وأمدى إليه يد ) فإنا نجد يندم إلى صديقه الذي يكتب رسائله إليه شيئاً من القوم الخفي غير القادر ، لأن هذا الصديق تصديقا للناس ، وهو في الحقيقة تصديق يوافق عليه عصر المؤلف وإعانة أيضا لتصديق كل العصور بما فيه عصرا . على أساس أنهم أخذ وعط ، والأخذ لا ينظر إليه قط ، بل أن قبل التزم بإحضار بالمعطي دون الأخذ ، لأن هذا التصديق لتقسيم حاسم وباعده وثابت للناس . وأصبحت كل التفاصيل تستلزم أعطى دون غيره .

والكتاب يرفض هذا التصديق البشري لأنه يسلح حقيقة معروفة : هي أن الأخذ لابد أن يعطي ، وأن المعطي لابد أن يأخذ .. وأنا ينبغي أن نجد للأخذ عطاء ، فننظر ، وأن لا نبالغ في شأن المعطي ، لأنه أخذ بالضرورة . وبإدراك الأمر كذلك ، فالحكمة التي وقع فيها الصديق الموجهة إليه الرسالة ، والتي تقع فيها جميعا ، وهو عدم وعية بذلك فتحتل بعبء ضارفا ، ويحمل القيمة الحقيقية التي يفرضها الواقع ، ومن ثم فمن دائما على المستوى التعليمي ، وغير وسائل نشر الكفاءة ، لتجد المعطي ، ولذا نذكر أنما من السلف كتمتاج العطاء ، ينبغي أن نحاذر الأجراد ، وبمثل شأن الأخذ حال تحرره أن يعط . وهذا نشر فعلا تكافؤا بقيمة لا تشجع على غير ، فلا طارة من يعطي على استمرار العطاء دون مقابل ، أفعال الجود ، ولكن العطاء سببا في رأس صاحبه وليفه به ، لأن القيمة الحقيقية التي يحملها هي أن العطاء فعل ضروري

الحرية النظرية ، ونخص بالذكر رسالة طريق المصداقة  
لأين حزم . أن هناك صديقا لأين البداية كتب إليه رسالة  
حالا لشكته أو عمة امتحن بها . فيقول له : أن أنت على  
المشحن من جهة ، عدوله في سمعه عن مصلحته ،  
وانكبه الصواب في بيته . وهذه العبارة للكشف تطرح  
فكرا دائما للكاتب ، وهو فكر لطيف وموجوعي قائم ما  
تطرحه عليه الحياة من امتحان يفي أشرا :

١ - أن يكون سعيه لتحقيق مصلحته لا يتصرف عن  
ذلك .

٢ - أن يكون هذا السعي مسبوقة بتحديد الهدف ( أو  
الغاية ) المحددة ينتم بالصواب .

والجدة الحقيقية هي أن يكون سعيه في غير مصلحته  
والهدف للهدف متبنا عن الصواب . وهذا يوم غطي  
المصديق بجمه بالسعي في غير مصلحته ، والخطأ في  
الهدف الخطأ ، والأمر هذا نحن أمام مفهوم للسلوك  
الاجتماعي يقوم على فكرة الخطأ والصواب ويخرج  
السلوك أخلاقيا في أخلاق الاجتماعية يرسم خطوات  
السلوك من سعي لمصلحة والمحدد هدف .

وتسير القصة في هذا الطريق ، ولكل وجهة من  
المشوق حاكم يستدرك به عواقبها ، ويرغب منه ما  
امتصصه حيا ، يستلزم حسن الرؤية . ( ويهاني إليه )  
صالح التوفيق ، فما دام من الضروري تحديد الهدف  
فلكل هدف مدخل خاص به يظهر كل الصواب إليه .  
ولا نكتشف ذلك المدخل إلا بالرؤية . وسليم التوفيق  
بين الأمور .

ولكن ما هي جهة المصديق أو مشكته التي حدثت  
بأين البداية إلى ما سبق ؟ يأتي بعد ذلك في القصة ، وقد  
رأيتك لا تريد من رغبة إليه . فما تجدوه على برك ،  
ولمجدوه على ما غفل من لشوك . على نفس متكاد من  
سلف . جاري أنه يشي أن مساجلتهم فلا يباع في هذا  
أكثر من انحراف القضية للمعروف إليه . ولا توجد

للكشف على خطاه . أن الأخذ يولي فين الخطي . أن  
حاشته في الخطأ . وسند الدين إلى أي فرد في المجتمع ،  
أن سلسلة الأخذ والخطأ وهكذا تستمر في دائرة تتسع  
لنفس المجتمع . ويستطيع بسرعة الوصول إلى هذا العدول  
الاجتماعي لظهور الأفراد ( الأخذ والخطأ ) عند كتابة  
من الآخرين المصحين رقم ٢ ، ٣ . ففي الأخير رقم ٢  
لرو صاحب الخراج / مقالته / أنت للآخرين من  
المصحين ( ملزمي هذا الخراج ) ضد من الدين أحد  
الرجوعيين من لا يعرفه وبعد ما سدد عنه الدين القسط  
إلى جاره رسالة :

- أعرف هذا الرجل ؟

فقال :

- نعم ، ومن الصعب ألا أعرفه .

فقال :

- يا أخي ، لم في رجل ( يرحم ) لم يخطأ ، أو  
يجري مجرا في معاملة بما لم أنت ولا أحد . وسند  
فيصط ما يطلب به . وكانت لثباته ( من القصور )  
أحب إلى مما حوته ( أمثلكه ) . فلما أيقنه ، فعرفه أي  
أورد المال عنه ، لثلا يورد المال مطلقا .

وفي الأخير رقم ٣ يقد أمدهم أخرايا من أطاع طريق  
وقد حاولوا عليه فيسأل الأعرجي الرجل وقد صبر عن  
مكافأته : كيف يره على هذا المعروف ؟ فاجابه :

- أنا رأيت رجلا أصابته به عيول ( تريد ) سلبه  
فقدما عنه ، عند كفايته عارفي ( أي معروف ) .

لكن لشك أحد الناس من العرفي عليه أن يقد أول  
طريق يقابله لره رجل من لشك . لمفهوم حسن للكشف  
الأن أنه صقل اجتماعي يتشمل في المساواة بين الأخذ  
والخطأ . ولي أن حق لطفي لدى الأخذ يمكن سداده  
أي فرد يحتاج السداد .

وسيط أول القصة بأصعها تستطيع أن تطرح  
فصلها ، ونحن في ذلك نستعين بتبسيط قبل الكتب

صورته لائق في شعر الفصح العربي وفي سلوك الأكرام مع الحكام ، يلوي اليده لو السلطان أو القائل . انه سلوك يقوم على استهلاك كل الفضائل في خدمة المذموم ، لو ذكره يلوي الجود من السلف ونسب فضائلهم اليه حتى يجري بهرحام . وهو سلوك يزع بالشعوب الى الزهر والعباد ، ثم يخيخ بها بسبع الذكرا ، ويخدع جنود ، فيفعل عن السلطان ، بل ويصل عن القاصدين الشاقيين الى استهلاك من يسعى بهم من حاشدين جده ، يمزجونهم بالذكور حشاش حبيبة ، وهكذا .

ما هو الخلل ؟ لقد طرحت العبارة السابقة هذا الكلام من المقدمة . إنما ينبغي أن نحلل عن صيغة الفصح ونسب الشياطين للسلطان ونسب أسلوبا جديدا غائلا يقوم على توعية السلطان بشيوع جنود إنما للجنود . وأيضا نستخرج هذا النهج من أسلوب الكتاب المركز التشديد المركز . كما ينبغي أن ننبه على صيغة انه يذكر لمن يرغب اليه في طلب السلطان حين فكاكه الأمير للسلطان . بدلوا أخرى : على الصديق أن يفتح الأملين يخيلا عن صديج السلطان ، يذكر ما يظنون من وفاء ومن رد للجعل بأجل ، فيدرك السلطان انه يخطئه بتشكيل وصيغته استثنائية داهم الزينة والرجح . وهذا الخلل يعني الأمير من سحق داهم وشخصيته ، ومن أسلوب السلطان ، ومن الويلوف موقف الشاقي في عين السلطان ، فيقبل عليه حيناً ويغيبه عن وجهه في معظم الأحيان ، لأنه في البداية يعمل الأمير وهذا السلطان وحسن الكفاية .



ولا يترك صاحب الرسالة صديقه سائرا إذ يقدم له مجموعة من الأخبار ليست وفصل ما قلناه قبلا ، إذ تنهي المقدمة بقوله : ( وقد كتبت لك ) في هذه الرسالة أخبارا... في الكفاية على الحسن والقيح ، نعم الحاضر ،

المراتب فضيلة تحت حل شيوخ نصيده ، ان الصديق يقول دائما أن يوافق فمن يرغب الى عطائه كل سبيل تدفع هذا السلطان الى استمرار تقديم السلطان اليه ، دون أن يبع له فرصة بأن يفسد أو يفلح عن يده . وأسلوب الصديق في جذب العطاء هو ذكر مكشوف القصداء السابقين لاستيقاظ السلطان على ماكنهم في الكرام . واستمرار هذا السلوك يكتشف الصديق أن كل الفضائل قد داهم السلطان ، وأن الثروات باقية وساحرة ينسب اليه كل فضيلة ، أما الأخذ ( أو الرغيب في نيل العطاء ) فلا سبيل الى الفضائل لأنه على سبيل من كل فضل نسب الى السلطان . وهذا يعني أن الصديق يحل ويحدا يسلم من كل فضيلة ، لأن أخذ من عطاء غيره ، والرغيب في تلك العطاء ، مستمر في كسب كل سبيل سلف ، حتى لم يخطئه على استمرار السلطان ، حتى أصبح بعبوة السلطان والقدرة أن يمارس عليه من سبيل عطائه ، بجانب قدماه الداهم بجزل ووفرة وبالأسر مادام للصفاته .

ومن هنا يخرج ابن الداية على الصديق الخلل الذي يجب له عطاء السلطان ، وفي نفس الوقت يخلق داهم ويصوبها من طلب الفصح والسؤال . ان الخلل يظهر في مخاطبة الصديق في الفترة التالية من المقدمة : « ولو عدلت عن مكافؤ من يرغب اليه ، الى حسن مكافئة من أتم عليه ، لكنت لك فرائع تمت بها الرغيب ، لو قد المرغوب اليه سبيلا الى الآحاد ، وتصبح أمه في مواترة الآحاد » .

والخلل جد خطير ! ان تمام موقف صارم من السلوك الاجتماعي في عصر الشاعر وما سبقه من حضور بل وفي حضرة ، وهو موقف غير متشجع بل لا يبدأ للهجوم قط ، الا بقدر ما أحسن من نوع عني للصديق . ان السلوك الاجتماعي الذي يحد ما يطرعه المؤلف من حل للصديق موقفا صارما منه ، هو التعلق بالذي أخذ

والقرب بغية الرغبات ما يحصل من كتمانها وشاهدتها بصورها ، وبطاقة التحويل . فالن الغاية طرح غير الاعمال أعتاد ، وبسبل تعطينا ، في إطار ما يطرحه من مفهوم جديد لفكرة افقود ، في سلم من القيم الانسانية ذات لبعد الاجتماعي .

من الواضح انه يفرض التصنيف التقليدي الذي يطرحه التراث والمصر ، خلافا لبا طريقة عليه الصديق من منطق ، والتي به ما اشار اليه من تصنيف الناس الى أحد راقب في المعاد ومنع مرغوب اليه . وهو تصنيف يفرض أنماط من السلوك ومن القيم تؤدي الى القصد على الجهد ، والتياس منه ، لأنها تفرض عمل الرأغب أن يطرح افراج مثالية من متكام السلف ، لكي لغري المعطي على أن ينفذ كل تفاصيل عمله المتفاج على نفسه الرغوب اليها ، وهو يتأكد دائما بمثل طبية مزينة ، ليحصل للمعطي كل حيلة وينظره كحيلة متكام السلف دون جفوى ، لأن الأساس هنا لا يخلو دائما للمعطي حتى يبدل ، ويقتل من حيلة ذلك السلوك وزيف القيمة ، هناك عطران : أحدهما قيل الرغوب اليه والمعاد وعدم جدوى ، والثاني الباب أمام الأعد لئلا أية تفصيل ، سوى التوافق والاحكام على مصدر غير مطمئن ، والمخاطر يتبعان من ضيق الحق التصنيف في تصويره كيات القسمن ووضوح الحدود بينها ، فكأنما هو تصنيف طبقي يميل الأعد كما يميل لا لصل له ، والمعطي تيبلا يملك كل الصل والفضيلة .

وتخلافا من هذا الرغبي يقدم مفهومنا جدليا للتملك بين الأعد والمعطي : ( الرغبات والرغوب اليه ) . فالأعد اليوم يعطي لدا ، والمعطي لأن يأخذ فبا هو أنت من الزمان . وبمفهوم الجديد التملك الدائرة ، وتواتر سرقتها ، يعني أن لحظة البداية على المحيط أن يبدأ مع المعطاء بعمود المحيط في التناق الى نفس النقطة ، بمعط ذلكافة المعطي فيصير أعدا ، يعطي من جديد أملا في

تدافع نقاط المحيط اليه تلكافة جديدة . وأسلوب الأعد في أن يحدد مع المعطي هو خلق الوعي لديه بأن المعاد وعبد مستمر يتزايد ربحه مع الأيام ، فيصبح الأعد مثل جميل البيت يأخذ منه اليوم ويودع فيه لدا . فبا اذا صبح هذا التشبه ، فالحيلة في نظر كتابنا سلسلة متصلة من الأعد والمعطاء ، والجودو الحقيقي هو وعينا بأن البطء أسلوب للأعد ، ونحن نرد مع أجزل القوائد ، وبأن الأعد واقع للسعد والمتكافة وتواتر المعطاء . ولما كانت لحظة الأعد لئلا لحظة ليست للأعد ولحظة توبة للمعطي مما قد يجعلها جلاا للمساومة والاستغلال ، فإن عمل التصنيف لتذكير القوي بقدرون الجود ، وينطق الحقيقة ، وهو أن الأعد ترة كاتبة والمعطاء ضعف كائن ، وقال ( كائن ) ان جود ، فلهذا من قولنا لخصنا ، ونقدم فيطب الأعد لإيقاظ قوة الكفاة .

وأخيرا نذكر هذا المفهوم المحدود نبرز بصورة من القيم في تشابها : أول هذه القيم هي قيمة المساواة بين البشر ، وهي قيمة تفرض أن المساواة هي الأصل ، وأن القوة والضعف خارجان ، لا يترتب عليهما غير القوي على الضعيف ، ولكن طبيا ، لأن كل علم له على غيره هو حيلة للتصعب أو القتل أو الشبه ، وكذلك الآباء ليست من الصفات الحميدة في الإنسان . فعابنا في ظل هذا المفهوم أن نشط من وعينا أي وضع طبقي نكتسب وثبت في وعينا قيمة المساواة .

وهذا هي أول صفحة في أول خبر من أعمال الكتائب نبرز الكتائب هذه القيمة ، ففي حوار بين أمير ورجل عاقلي يتعرض لصف الأمير بظل ملك الأمير من ذلك الرجل المعادي ، وما يكون مثلك ؟ لجود الرجل ، ان لم يقد في الزمان يعني الى مازلك . فلا تأبه على سطك ان متزلي فيكون من ما لجود ، فليقول الأمير في النهار وفهم لعمق الجدارة وصحتها ، الحظوة فيه عظيم .

واسترحته ! ولا تعلم أن أبك عطف لك هؤلاء الأبد بأسرهم ( جلد عظيم من أصدفاته ) ، ورويتك من الخطأ بألم العظيمة ، ولا يشعرون في مصلحتك من عظيم ، ما كان أبوك يرى منك فيه ١٢ ، وفي الحكاية الثالثة يقوم الخلق بحسن مكافأة من أحسن إل ابن أخته ، ليس للقرابة بينه وبين ابن أخته ، وإلا لقرابته بالمحسن ، وهي قرابة انتماعها كون المحسن حسنا ، أي أبها للشعولية الاجتماعية .

وإذا تشابهت قيمة السلوة والقيمة الاجتماعية ، لميززت قيمة الجود الآخر الضيق لأي فواصل تقوم على أساس الدين . هي الخير العشرين يتكون المعطي نصرايا وحسن الكفاة من السلم ، فرد التصاري بما هو أحسن ، فبمساوي السلم وهكذا يكون جليلة .

**مفهوم** الجود قيمة اجتماعية عظيمة ، لا تقوم على أساس ديني أو أساس أخلاقي ، وإنما هي صفة لصنع التكافل الاجتماعي في كل أمة إنساني رفيع ، وبعد نظر يعطي ويمن بغير أن يشتر بغير الرجوع ، وهذا الرجوع لا يتوقف بغير المعطي عن جوده ، أو بموته كما سيد وعرفنا ذلك مستشهدين في الخير الخامس والتسبع ، وكما يؤكد ذلك عدد من الأمثال مثل الخير الحادي والعشرين ، حيث يعطي حسن مكافأة يحيى بن خالد بن برمك لمن أعطاه ( في صحتة مكافأة على ما سلف له من يحيى ) بعد تكميته وموته بزمان ، أيضا ما حدث في الخير السادس والعشرين لولاء الخوفاة عند موته ، حيث أعطاه أبناه حسن مكافأة له على ما سلف منه من عطاء ، والخير السادس يخدم حسن مكافأة لسلعة بن عبد الملك أبي لؤيته جزاء صنيع تقديم ، وقس الشيء ، يحدث من حسن فكر هشام بن عبد الملك بين يدي القصور ، وقد أحضر رجلا كان من رجال هشام بن عبد الملك ، ورسالة عن سيرة هشام لأبها كانت تعجب القصور ، فكان الرجل يترجم عند كل جوار من ذكره ، فحافظ

على كل إنسان عظيم ، والميزة العظيمة أو الوضعية أوضاع طارئة ، كتل خلا في وهي الإنسان .

والقيمة العامة الثانية التي تبرز قويا في الخبرين التالي والثالث ، هي أن الأخ لا يشترط عليه حسن مكافأة من أعطاه شغفيا بل حسن الكفاة بذكر العمل ( أو العطاء ) الذي صدر عن المعطي ، كما لا يشترط في المعطي أن يعطي من يوجب إليه ذلك بل لقيمة إنسان آخر من وضع عيار لا يتخذه هو ، وذلك يعني ما يمكن أن نسميه بالقيمة الاجتماعية للأخذ والعطاء ، فالجود إذن عمل اجتماعي سيحكم بالضرورة : أن كل معط أخذ وأن كل معط وأن كل عطاء في الحقيقة هو مكافأة للأخذ على عطاء سالف أو قابل . هي الخير الثالث يسأل الأخ المعطي كيف أرد عطاياك فيكون الخطاب بأن تستدعي لمن قابلتك في شدة نفس ما أسديته إليك .

وفي الخير التالي يمد الرجل بين رجل آخر لا يعرف ، لأنه لم يعطى أن يحصل ما يدينه على العشرين من طرية ، ولأن صفة المؤمن من الضرور ، ما دام قادرا عليها ، أحب إليه من كل ما يملك .

والقيمة الثالثة مع تقديم الأخذ والمعطي على قدم المساواة ، وتحويل علاقتهما ذات بعد اجتماعي مطرد ، لأن المساواة بين الأخذ والمعطي تفرض على الأخذ حسن الكفاة أي مسئولية إخماد العطاء ، وإحيائه فضل المعطي ، وهي مسئولية تسبح حتى أن من يملك يرى في السلف أبا ، ويؤثر به هذه مجال فيه ، لا يقول الولي الخالي للولي السائل العزول وقد سامت حالته واحتاج للمعون في الخير الخامس ، إنه لا فرق بينك الساحة عندني في القرية التي كنت فيها ، ومن جفنا فيها لخصي إليها أن تحسن فيه علاقة من تقدمنا ، وأن تراحم كالأبناء المستقلين البر من أولادهم ذوي الحكاية التاسعة عندما يموت الأب يحسن أصدقائهم مكافأة ، في علاج جعل ابنه ويحدثونه ، فتوهم بما جعلهم أن أبك نفس

للوجود . ان المسئولية الاجتماعية هي ان يند المجهود في الرموز والكتابات ويحم الناس وتتصل السلطة ويروى استعمال السلطة . وهذا هو السلوك الحسن . ووصف هذا السلوك السليم بأنه حسن يقدم القيمة الجمالية للوجود حتى اننا نكلم أوروبا في الخير الخامس على لسان الروائي لستق . . . ومن جملة . . . الخ . والحسن الكفاية جمال . ويكثر الشواهد على تلك القيمة الجمالية ، ومن ثم فإن من يطلع سلسلة الأعداء والطغاة بأن يأخذ ولا يعطي أولاً يحسن مكانته المعنوية في معنى لاستمرار استغلاله لوضع الأعداء . فإن سلوكه هذا يحسن في النظر بحره بالضرورة إلى الأمانة لمن أعطى ويحسن مكانته فيه . وهذه الأمانة تضمن عكس ما طرحنا من قيم للوجود فهي تضمن لنا سلسلة ، تحرق المسألة ، رئيس المجتمع . وتسم بالقيح . ولهذا صارت مكانته من نظريتنا انطلاقاً من قاعدة معروفة هي : الحرية من غير العدل . ويكون من المعنى أن يكون القسم الثاني من الكتاب تحت عنوان : « الكفاية على الصبح » .

ومن هذا العنوان نرى أن استعمال لفظ « مكانة » يعني هنا « لالة محددة » : أي مطابق العمل وأجره . « فلذلك لم يخلو دائماً التبرع من التعظيم الشاملة إلى تحت طاعيم جديدة .

واستخدام الكفاية هذا القوم يعني البدء الأخلاقي لها . ويترج من الكلمة تصور صفورها من سلطة عمل لتلك صلاحية الحكم على الأشياء الجديدة ومكافئها . وأيضاً نحل محل كلمة « العقاب » بتعبير الأخلاقي . وأصبح ذات مفهوم موحدة ، يشمل العقاب كما يشمل الثواب بدلالة جديدة موحدة . أيها نصير نتيجة حتمية للفعل الإنساني . وهي اما نتيجة سيئة أو حسنة طبقاً لأسماء الفعل أو اسمائه . من ثم يتجلى الكتاب استخدام الثواب أو العقاب كما يتوجب استخدام الحجة

ذلك ( جامعة العباسيين ) فقال له الربيع : لم ترحم على جدو غير المؤمنين ٢٢ فقال الرجل للربيع : مجلس أمير المؤمنين أيده الله . أنتن الطغاة بشكر الحسن . وجملة المجلس . ولقد قام في حالي ثلاثة لا يترجها إلا حسلي . فقال له المصور : « وما هذه الثلاثة ؟ » فقال : قلل في حياته . وأغنى عن غيره بعد وفاته . فقال له المصور : أمنت بركة الله عليك ! ويحسن الكفاية تستحق الصالح ويزكر المورف . « ( الحكاية الثانية والثلاثون ) .



هكذا جعل القيمة الاجتماعية للبر من الأعداء والطغاة سلوكاً متجداً في الزمان والكان وسلسلة لكل الناس .

في ختام أعمال الكفاية على الصبح الترف في أعيادها عاتقة وأن موقفه من الجود موقفه فلسفي واضح بطوره . وقد شبه بعض الفلاسفة حسن الكفاية بالشمع الصافي الذي يؤضي ويخرج الشمس عليه البعث شعاع منه يملأ عياب الدنيا النقية . ويكون وغير شعاعه على حسب صفته . وقال الفلاسفة : « من حسنت مكانته لم يظلمه حيث فيها تنسب لأنه يقيم المورف مقام مبرور يتحملها لا يسه اغفال أفعالها . وإذا غضب من الفج من أثر نيل المظرفة وافعال الكفاية عليها . ثم يقول المورف في مظهر الأخيرة في القسم الأول من الكتاب : « ولأن المرغوب إليه كان يحتاج إلى مساعدة حسن الكفاية للاعتماد على طاهر عليه . وموه الكفاية على الأمانة فيأخر عنه . كان المرغوب محتاجاً أن يكون في حقله من أعياد من أشاد الصبح فسات مكانته . ما يوراني ما أيتاد من حسن الكفاية على الاعيان » .

وهي ما سبق يقدم أيضاً جديدة القيمة الاجتماعية

حسن المعنى لأن النفس . كما يقول في سطوره الأخيرة من القسم الثاني . «إني إن تمن عند الشكك بما يبعد توابعها أوّل عليها اليأس فأصلها» .

ويستمر الكتاب في هذه السطور وقد هيئت له أن العسر أشبه ما يكون بإحسان الفعل واليأس أشبه ما يكون بإسقاط الفعل . وأن حسن المعنى أشبه العسر . أي نتيجة له فهي أشبه ما تكون للفتك على الحسن . وأن اليأس نتيجة مصادك النفس ومرعبها فهي نتيجة أشبه ما تكون بالفتك على القبح . ولكن كيف تتسع تلك الأجناس الباقى على العسر ؟ يقول : وقد علم الأستاذ أن سطوره الخلقه عن نفسها حتى لا يدعه . وهذه العبارة الأخيرة برهان قطعي على كل ما استلزمه من الجليل . فالكتاب يؤمن بحتمية التغيير والتبديل **الفرع عن العسر** ويتناول المعنى من الأصل والأصل من المعنى وبعد حركة لازمة إلى التغيير في الشكل للكتاب خلاصتها المصداق : «تولى تلك الحقيقة فاقول بدم الحلق العسر» أي في العسر منك وبهم منك منطقاً عدالياً يميل من سطوره الخلقه عن نفسها عن القسم الثاني لا بد منه . ويصبح هكذا العسر صراعاً مع اليأس لتحقيق الأصل بالمعنى بعبارة حتى هذا الأصل للحق من حال اليأس .

### أمية الكتاب . . .

ولأن ما خلاصة هذا الكتاب بالأب بعد أن تبدأ فبعضه الفكرية وما يطرعه من مباحث الفلسفة الاجتماعية ؟ الكتاب كتاب أمي في المقام الأول . وأميته تنبع من بنية السطحية ذات التشكيل الجمالي المصطنع التي تدفق دلائلها بتشكيل بنية الكتاب العميقة والفعل فراغ الروح من البدء المعنى السطحي .

الكتاب من مقدمة وثلاثة أصداد ولكل فصل من

أو القالب . أو ما رافقها من حلال أو حرام . فحسن أحياء لينة اجتماعية هضبة . تقوم على سبيل الاعتراف عن الصلابة أو الخطأ في تحديد أهداف استغالي للصواب في الأمرين . والصواب مذكوره مثل الخطأ تصبر عن طبيعة الفعل من رد فعل اجتماعي مستمر .

وفي بداية الكتاب على القبح في القسم الثاني من الكتاب يبرز الكتاب القيمة الأخلاقية للعبء لا للثقافة . فأحسان الفعل خير بالضرورة كما أن إساءته شر . وتقوم تلك من قوله : «وما فيها ما وعدك من أحياء للثقافة على الحسن والقبح» . ما رجونا أن يكون ذلك حراً على الاستكثار من مواصلة الخير . وتطلب المرافقة في الحسن . وأسر النفس عن متابعة الشر . وإحصاءها عن صورة الاتهام في القبح . وقد قلنا : الخير والخير واليأس أي الخير والخير واليأس أي الخير . وأنت أن أصل ذلك . . بطرف من أحياء من أبني عصر فكان نسوة صبره حسن المعنى . . والكتاب دلي على هذا المعنى في تحديد لينة القيمة الأخلاقية للعبء وما مواصلة الخير مع إيقاظه بالثقافة على الحسن في مقابل عدم متابعة الشر . فالخير فعل حلال وتوافق وتطوع لوالده شر لكن للثقافة في المواقف نتيجة ضرورية ينتهي إليها الفعل لصالح المجتمع بالضرورة .

لكن إذا عجز الأستاذ عن الفصل . فمفاداً يكون الأمر ؟ هنا تطبق القيمة الأخلاقية للعبء في الفصل داخل النفس فيها في عدة الدبر على ملازمة العسر وحسن الألب مع الرب غز وجل . وحسن النظر في موافقة الاحسان عند بداية الامتحان . والاحسان هنا حسن للثقافة في حيزها فعل المبدء لا بد وأن لم يبالى في نفسه من عدة يوروية . ينشأ له بها استيعاب الخير ليعود بأسلوب اعتماد على لغة النفس في الرب وما أزرعه من خير في المجتمع الإسلامي غير المبدء . ولكن يتم ذلك يقدم بمجموعة أحياء من أبني عصر فكانت شعراً حبيبه

الفصلين الأول والثاني عامة ، والفصل الثالث خاصة في حالة الكتاب كله .

والقائمة هيكل عظمي للكتاب فهي افتتاح لرسالة تكمل بخاتمة الفصل الثالث والكتاب جميعاً فهي الرأس يليه - يشكل الجسم ووجوده في آن . وهي مقدمة مأخوذة من أي صورة أو رمز . وهي تأمل في هذه شديدة أهمية المرسلة إليه في عرض تحليلي لما يطرح سؤالاً لعلنا . وينبع البناء الشديدي من تكليف العبارة تكليفاً يشبه تكليف المثل في التوبة ، إذ تنسج الثلاثة ، لكن على القاري ، أن يستلها بالتفويض على مهمل بقرانه تلك المقدمة القصيرة عند مراده حتى يتأكد له فهم مآلاتها . ويحدد هذا البناء على المرافقة بين الجمل والمسلوك حتى لوهم بالتسوية . ويكفي السرائر منبثقاً من جملة أساسية .

#### الجملة الأساسية

إن أريد على المتخصص من هذه جملة الفروع

مطلوبه في سعيه من مصلحته ونسبته الصواب في سعيه

#### الجملة الأساسية

ولكنها وجهة من الجدوى مائل ، جملة الفروع

يستعملون به عوالمها وينسحب منها استنتاجات منها

وقد اخترنا طين القلائد من لؤلؤ قارة في المقدمة ، ونرى أن ألقى جملتين متوازيتين يتفقان من جملة أساسية في بداية التركيب اللغوي . فمن أمام تركيب ثلاثي آخر يفسر ما ورد في مطلع المقدمة من أهمية الرسالة : « سند الله عظيمك ، وأحسن لمرك ، وكذلك مهمك » . أنها أهمية موجزة ثلاثية التشكيل اللغوي . من ثم لهذا

التركيب الثلاثي يقدم هيكل الكتاب الثلاثي الفصل في شكل أبعاد راج .

وبعد ، تهدف المقدمة إلى تطوير الكتاب بما سيلها من أمبار ، يطرح موضوع تلك الاقتدار مركزاً لحيز القاري . على البحث عن تفصيلات ما تركته المقدمة فيها سبلي . فهي ذات وظيفة بتأدية المعرف في فروع الفروع من العقل انه عضواً في شكل هيكل سلسلة تفصيلي للكتاب ، فينصب الكتاب إليه تدريجياً ولي يله دون نشأت . إن هذه المقدمة كتبه بالله يتشغل بين ذرات ملحق الكتاب فيمجه ويصنع منه رفيعاً واسعاً يتفصح داخل العقل بداية الكتاب .

ولذلك الهيكل يتشكل كما سمعه الكتاب من المقدمة والمقدمة في عصره كما ينص في آخر المقدمة القديمة القصيرة . عناصر تركيب تلك الهيكل من معطيات ما

مختلف من الفروع أو من الملاحظة الفروع ، فهو هيكل متشعب يتفرع من الفروع في مزج بين ثرات ما يطرح على سطح الحوارات فيسند المؤلف بين معطيات الفروع المتفرعة في تداول ملاحظة الكتاب . ويبدأ توقف المقدمة القاري . بعداً من انتظار بعض المعجزات والتكريرات لو من عود أفلام عيالات الكتاب وهذه خصيصاً عامة الأدب تلك الكتاب ، وكتب كثيرة غيره في ذلك العصر . إن عناصر الحياة البخارية في الشراع يتلقى منها ما يصلح لها لهذا النوع الأني لو ذلك ، ثم تصالح تلك العناصر جالياً في شكل غير صخبي ، ثم صيغته لا ليهم القاري . ما فيه بل ليسطع سطره على واقع حياته ، وليقتنع بأمر بعيد كل البعد عن الخير . ويستعد في الحال لتوضيح ذلك .



وبعد المقدمة يأتي الفصل الأول ليحمل عنوان « التكاتف على الحسن » ويكتب العنوان أهمية تبرى .



ثم يصير :

(ب) راجعاً	(أ) مرغوباً إليه
في	يتجه إلى
أزمة (٦)	الخروج (٦)

ونكرر نفس بنية الجسر على طوول الفصل تنسجس  
السلسلة السابقة مفتوحة إلى ما لا نهاية لأن الفصل لا  
ينتهي قط بفصل عالقة التي تشكل من بضعة سطور ،  
نرى في الشقائيات السابقة دائماً لاستمرار نفس الحدث  
بين الراغب والمرغوب إليه ، كما أنها قهراً للمطالع في  
ذلك الاستمرار بدعوى ( أ ) ، ( ب ) لمشاهدة النكتة  
على الصحيح فيها واقع الخاتمة .

\*\*\*

ولعل أن أفضل في نقطة جديدة نرى صدى ما سبق في  
مثال من أمثلة هذا الفصل ولكن الجسر الأول :  
« حذائي أبو حنبل يمر من الفصل من عيد العزير بن  
حنبل الأموي عن أبيه خالد ، قال :  
١ - أخبرت محارب بن سليم ، كاتب خالد القرقي : أن  
ديوانك ( صاحب ديوان ) خالد أخرج من ديوانه  
دليقة على بعض الخدمين ( مقترني الخروج ) ،  
فدفعها إليه ببر نصيحة منه ، فدعا به خالد ، وأمر  
بقطع يده بين يديه . فقال له : استبطني أصليح أقد  
الأمير ( هل يعني ) . فقال : وما يكون من ذلك ؟  
فقال له : أن لا يقدر الزمان دفعي إلى مواريك ، فلا  
تدنه على حطك إلى منزلي فيكون مني ما تحمد .  
فقال خالد : أظنك فيه عظيم .

٢ - فلم يخش حنبل حتى ورد العراق يوسف بن عمر  
مؤبياً لعمله ، فحبسه في سجرة من ديوانه . وروى  
باب الحيرة جماعة ، فندس القبوليات حتى  
دخل في جملتهم ، وتعلق للجماعة حتى رأسها

ويرتد إلى عنوان الكتاب كله « النكتة » وهذا العنوان  
الأساسي يبين المقدمة ، كأنه إجمال لكل الكتاب ،  
وتصنيف حسان لموسوعة الموجد ، وبعدها نصي  
مباشرة في كل الصفحات ، ثم تفصل المقدمة إجمال  
النكتة إجمالاً بالتركيب التفرعي التالي ثم يأتي الفصل  
الأول بعنوانه المذكور ليشكل بنية صغرى تتصام في البنية  
الكبرى : بنية النكتة على الحسن ، التي تتصام في بنية  
كبرى هي « النكتة » .

ونظر العنوان إجمالاً وتلازم حراً وكل حرة « بنية »  
في تلك البنية الصغرى ، وتشابك الأفعال تنسج  
وتكتمل البنية المعقدة ، وفي الفصل تبرز البنية  
السطحية .

وهذا يدلنا ميداناً لدراسة الجسر على حدة ، فذلك  
الجسر الذي سبق ووصفناه بأنه في شكل غير مستطوي ثم

صاحته لا يلهم القاريه ما فيه بل ليدل على أن  
واقع حياته ، وليفتح بأمر بعد كل الجهد عن الجسر  
ولكن ما الجسر الأثيري هذا الخلق ؟ لا شك أنه خرج

من أنواع القصص يعتمد في أداء وظيفته على النقل الكشافي  
« الأليجوري Allegory » يمكن لنا أن نستطوع  
عليه - إذا كان ولا بد من الأساليب اللغوية - الجسر  
التشبيهي . فهو في ظاهره ، يمكن حدثاً نادياً يبدأ بوقف  
متأزم يكون نقطة انطلاق الحدث إلى الانخروج .

والانخروج يتضح بوقف متأزم جديد يؤخر ويؤخر  
الانخروج في الوقوف الأول لحصول الانخروج في الوقوف  
التالي والحدث يقدم شخصية راغب يتجه في أزمة إلى  
مرغوب إليه ، ثم يصير الراغب مرغوباً إليه والمرغوب  
واقعاً في أتم وسط في موقف أول يتبدلان المراكز في  
موقف ثان وآخر .

الراغب ( أ )	المرغوب إليه ( ب )
في	يتجه إلى
أزمة (٦)	الخروج (٦)

وهذا النسق في البنية السطحية يظهر في كل الأجزاء حتى لو صعب استيعابه في عدد قليل من جملات الأخبار .  
ويصبح الحدث : أزمة - الفرج - أزمة - الفرج .  
والحدث عبارة عن قصتين الأولى (أزمة) (١) - الفرج (٢) تتحرك من التوتر إلى الهدوء . وظلها عاماً للقصتين الثانية : (أزمة) (٢) - الفرج (٢) فالقصتان تسيران في خط مستقيم منقطع بين الانفراج (١) والأزمة (٢) ، ويقوم العلاقة العضوية بين القصتين من طريق شخصية الرقيب (أ) الذي يتكرر في القصتين مع تغير وضعه في القصة الثانية من راقب إلى مرغوب إليه . أما المرغوب إليه في القصة الأولى فقد يتكرر في الثانية لو قد حمل هذه اسم أو أحد من نسق أو في فسحة القصة يضع في نفس مكان الرقيب في القصة الأولى والذي يصير مرغوباً إليه في القصة الثانية . وبسبب عدم ثبات المرغوب إليه ، وينتج من القصة الأولى إلى القصة الثانية تحول إلى الرقيب في الأولى أصبح ، والأبعد حتى يخرجه واجباً غير حسن التكامل كهيمنة ثابت بعد استعاضته بالخزم بما الرقاب (أ) تجاه أي راقب (ب) يلقى موافق (أ) في القصة الأولى .

فهو نسق ثلاثي تحركه شغفوية أساسية هي الرقاب (أ) الذي ينبغي أن يصير مرغوباً إليه (أ) أيضاً في القصتين . والحدث يدور في مكان وزمان والانتفاخ بين القصتين هو الانتفاخ التالي :

فالقصة الثانية في غير الديوبتيان وعنده تبدأ هكذا : فلم يظهر حول حتى . . . . . والقصة إن تحدثت بعد الأولى بعام . وقصة الانتفاخ الواسع هو خلق الفرج حركة الانفراج الأولى نحو التكاثر حتى يصير في الانفراج الثاني حسن مكافأة . والحركة المذكورة في تلك الفرج حركة غير مبررة لأن الرقاب (أ) عليها مر عليه الزمان يفترض فيه التسيان وزوال حرج ما تلقى من إحسان ، فلم يعد ملزماً نظراً بحسن المكافأة . ولكنه لا ينس

بالخبرة وحسن المكافأة . ولتكرم تلك طعام يوسف بن عمر - خوفاً من أن يكون مسجوناً - فطوى .  
ويشغل من تلك الديوبتيان ليعمل في منزل لطيف ما يكلف جودته من طعام قد تناهى فيه . ويحصل إليه كالتجسس من حله . فقال له : أما الديوبتيان الذي علمت عنه . وهذا طعام لظن فيه ما قلناه من غرر .  
فأقام أهدأ يديه من طرائف الأطعمة والقصائد ما ينسى به وحيله . ويكلف فلفته . ثم دخل إليه فقال : ليس هذا الذي أهداه مقدار ما يقتضيه إيمانك لي .  
وقد استأجرت الدار التي في هذه الحجرة . وأحضرت لوماً أتى يوم من عداك الثاقين . حتى نلت سرّاً إلى موطنك . ولم يبق إلا أن تراهض بعض بلاط هذا المجلس وكفاه . فلفظي إلى السرب . وقد أعدت في الدار لحسين أهداه لك والأمر لي .

فما حصل الديوبتيان المعصر أهدى الباب . ولفظي إلى الموضع الكثير . وركض عداك الموضع وأمر من السرب . وركبا تحميها وحاً أسير . أما طين بذاك إلا في قد تلك اليوم غطيت الحيل النجب فداهيا . ولم يزل يوضع في البلاد حتى خلق سلسلة بن عبد الملك . فلفظ له طعام . وردد إلى عمله .

\*\*\*

ونطبق ما سبق من فكرة الحدث الثاني بين أوتون والقرابين نجد أن :

الديوبتيان (راقب)	الأمر خالد (مرغوب إليه)
في	يتجه إلى
أزمة (٦)	الفرج (٦)
ثم يستمر :	
الأمر خالد (راقباً)	الديوبتيان (مرغوباً إليه)
في	يتجه إلى
أزمة (٦)	الفرج (٦)

الألزمة (٢) لا علاقة لها بالضرورة الأولى حتى لو تكررت نفس المصطلح إلى (ب) فيها . على صورة واجب في القصة الثانية . ومعنى ما سبق أن نفس نفس السائل للبيئة المنطقية يصير نفس السائل في البيئة المعقدة :

أ - ب

- الفرج (١) = الأزمة (٢)

- الأزمة (٢) = الفرج (٢)

- واجب = مرغوب إليه

- حركة الجميع في المكان

بين حق الفرد على الفرد

وواجب الفرد نحو الفرد

في لم تترك في غير الزمان والمكان .

والمفهوم الحق والواجب يصبح في ضوء تفكير ابن البداية : الحق يفرض واجباً أفضل التصاعاً من الحق فهو حق الصانع من الجميع استلزاماً بوجده وحقه داخل ما يفرض حق الفرد من واجب ، وهذا التوارد يجعل حق الفرد ليس الجميع يفرضه الحق وبالتالي الواجب في سلسلة يمكن أن نطلق عليها التقدم .

ولكن ما هو مفهوم الأزمة ؟ إنها الضرورة مقابل الحرية (الافراج (١) - (٢) . أي أن الحرية حقوق وواجبات في حالة تزايد وانمو ، وبها يظهر الاستقلال الضرورية .

\*\*\*

وفي المشكلات جميعاً في الباب الأول يطرد التشاور الافراج كما قلنا في الزمان . والتشاور الافراج في نسق جدلي بمعنى رأسياً بطول ٣٢ متبرأ ، متكافئة على الحسن .

فالمفصل كله بنية ذات هيكل منطقي يحكم تشكيل ما بداخله من عناصر . أي أنه بنية منطقية ذات بنية أمتها . وهذه البنية بنسبتها الممتد في الزمن تأتي في بنية أكبر هي بنية الكتاب .

واجبه ، وانتشار القيام به يحل محل إرادته . وهذا يظهر في أبعاده البعد الاجتماعي لحسن التكيف بالتشاور الافراج (١) في الزمان لم يعدم لرباط الافراج (٢) بنسختين مرغوب إليه (ب) صاحب الافراج (١) ، فقط يقع الافراج (٢) منسجماً على أي واجب ، أي على أي فرد في المجتمع في إطار مسئولية الشخص الرابع (١) في الأزمة رقم (١) حينما يصير مرغوباً إليه لواجبه مسئولية الافراج (٢) للأزمة (٢) . ومعنى ذلك أن الفرد (١) في المجتمع يخلق الافراج (١) وهو كونه ما يكون ما يسمى حديثاً ، الحق ، وتبني الحق يفرض عليه تحقيق الافراج (٢) وهو ما يمكن أن يطلق عليه حديثاً والواجب . وبما كان قبل الحق وإدراك الواجب بدوران حول الشخص (١) في لرباطه بنسختين ما (ب) لا تتحدد حوته بدقة بل هو شخص يتد في كل الأشخاص

أما فراج الجميع بعده الزمان والمكان . وكذلك انصري : هو المجتمع . من ثم يصبح بنية نفس هكذا :

فرد (١)	المجتمع
في	يتجه إلى
أزمة (٢)	الافراج (٢)
	ثم يصير
المجتمع	الفرد (١)
في	يتجه إلى
أزمة (٢)	الافراج (٢)

وبما سبق يجعل الرابع (١) وصلة عضوية بين نصيبي الخير . وبذلك تلك ضرورة وجوده في القاصدين لأداء الدور الرئيسي في الحدث ، فهو مناط اهتمام الكتاب منذ المقدمة التي تستلزم الأسلوب التعليمي في الأطفال بالمرغوب إليه دون الرغيب . ويبدو دور الرابع (١) في أنه مسئول عن الافراج (٢) للأزمة (٢) باعتبار ذلك حسن متكافئ على أنه الافراج (١) للأزمة (١) .

فلم يطلق في نظيفها ، فكثرت الذنوب فيها . وبثني  
فذلك إلى والدي ، فكتبت إلى الوالي رغبة . فقال لعبد  
ابن عبد الملك : أطلق ليصرف ظم شعرة ، ونظيف ثوبه  
ونظيفه . فاستصرف كالتلفظ . وغرب التوكل بي .  
وقال : تركت حبس جعفر شارباً من الشوارع حتى  
سهل شكوى أمه ! أمر بالخارجي فخرجت فوجدته  
إمرات القطب في وجهه . ووقفت ساعداً لا يرفع فيها  
وجهه إلى . ثم قال : نطع . فلوحي أن التوكل أمر  
بغرب عظمي ، فبسط بين يديه . ثم أومأ بإدعائي فيه .  
وإن أشك في القتل . ثم قال للمجدد . فقلت : أظنه  
يطلع الصرامي قبل قتلي . وأنا في سفر هذا قائم . فلما  
والى المجدد . قال : أطلق شعرة . فأجلسي ليطلق  
شعركي . فكتبت عن نفسي ألا أستيقه خلة أن ظهرت  
بالخلافة . فبادر محمد بن عبد الملك بالتصوير في اليوم

وينة ، والكتابة على الحسن ، الصغرى لا يمكن تصوير  
الحسن فيها بدون تصور مقابلة ، الطبع . ، وبثاني  
فملاحظة الصغرى في ، والكتابة على الحسن ، متروكة  
تلقائياً نحو ، والكتابة على الطبع ، وهذا ينتهي الفصل  
الأول من الكتاب : ، وأن الغروب إليه إذا كان يحتاج  
إلى مطالعة حسن الكتابة للأصناف فيأمر عليه . وسواء  
الكتابة على الأصناف فيأمر عنه . كان الرأب محتاجاً أن  
يكون في حبله من أخبار من أساء الصنيع فسادت  
مكتباته . ما يوزي ما يتقدم من حسن الكتابة  
للحسان .

وتسبب البنية السطحية يسير في خط يوازي خط التنس  
السابق في اتجاه معاكس .

مترجوب إليه (أ)	واجب (ب)
في	يتصرف عن
الفرج	ثم يصير
وبه مترجوباً إليه	(١) والى
في	يتصرف عن
الفرج (٢)	أزمنة (٢)

وتسبب تلك البنية الصغرى العميق :

نفس الملاحظة السابقة من هذا القبيل .

وتغرب أودجاً لذلك بالكتابة ولم (٣٤) :

« وبسعت أبا جعفر بن خزيمة يقول :

كان محمد بن عبد الملك الزيات يسكن على التوكل -

في أيام التوكل - ويحضره عليه . فتعورت عليه يته ، حتى

أبى ذلك إلى حبه عند محمد بن عبد الملك .

فسمعت التوكل يقول في اليوم الذي تقدم في إبعاده

إلى الصور الجديدة (يريد إبعاد ابن الزيات على يد

التوكل بعد أن صار خليفة) : لم يكن أحد يفل ما حدث

به من ابن الزيات ! ضحك على محبي . ومعني فما

التعجبني عاني . وكانت قد تزيت ولما (شعر طويل)

يصح حسن البنية السطحية في هذا الخبر هكذا :

التوكل	الزيات
في	يتصرف عن
أزمنة (١)	الفرج (١)

ثم

التوكل	الزيات
في	يتصرف عن
أزمنة (٢)	الفرج (٢)

\*\*\*

ومعني ما سبق أنه أن محمد بن عبد الملك الزيات في

الفرج (١) أي في ولور ثوبه كان واجب المعدل أو

يجعل ما هو عليه من الفرع إحد إلى غيره . لكن

استخدام الفرع في مثل أزمنة التوكل وأزمنة الثانية

- ١ - الشوكل يروي قول ابن الزيات ان ظهر بالحلقة .
  - ٢ - ابن الزيات يروي في اليوم الثالث لدخوله القيرو .
- ومن المفروض ان يكون ترتيب الوحدات السببية السابقة في الواقع الشكك فيها هكذا :

- الوحدة (١) سبباً - (١) - غيرياً  
 الوحدة (٢) سبباً - (٢) - غيرياً  
 الوحدة (٣) سبباً - (١) - غيرياً  
 الوحدة (٤) سبباً - (٢) - غيرياً  
 الوحدة (٥) سبباً - (٥) - غيرياً

أي ان سبب وحدات الحدث في الخبر لا يسير في الزمان حتماً في الواقع لو حدثت . وهذا السبب يتفرع حول الفصل مع كل خبر يتفرع ترتيب الوحدات وأيضاً أما بخصوص معنى هذا التفرع من المفروض مع الترتيب الواقعي الممكن . وذلك التعرض الأخير نوتر سواد التعديل حقيق من معاصر التفرع .

وأما حدث الصغير رقم (٣٣) وهو قول خبر في الفصل الثاني هذا الذي لغرضه ملاحظة تركيب الخبر وتنبؤ به . والخبر مشهور عموم حروب بن ملك فارس وذلك الملاحظة - ويتعلق التسق في هذا الخبر هكذا :

- وحدة (١) :  
 ملك فارس      ملك فارس  
 في      يصرف من      في  
 التفرع (١)      لومة (١)

وحدة (٢) :

- ملك فارس      ملك فارس  
 في      يتوجه الى      في  
 التفرع (٢)      لومة (٢)

فيما إسماعيل تعيد الجواب وتذكر الدفرا - وتفرع لومة الشوكل - وفي الفقرة (٢) هذا بكافي . ابن الزيات على ما سيه له من لومة بأن يتكلم بكافة كانت الومة (٢) القافية على ابن الزيات - من لم فالفعل النسبي . من القوم (١) ضد القوم (ب) جعلي القوم (ب) يتكلمه (أ) مكافئاً بالقلة الاسماء فيها زيادة على ما سبق من (١) .

أذن إسماعيل أداء الواجب فتح جعل من الحق للنسبي . إسماعيل القبح بحق النسبي - أسوأ من إسماعيل وأجبه وذلك هي المكافئة على الصحيح .

وأما ونظم التسق في هذا الفصل انظماً يشكك منه بنية صغرى تسير في عكس اتجاه البنية الصغرى للفصل السابق عليه يتفرع الاطوار السببية التي يتسلسل منه التسق تبعاً لا يفر من التسق - وإنما يشكل ابتداءً بغير من الزيادة وحسب والاشارة - فلا تسير الاصل في انفسه للتقسيم بتواليها وراء بعضها فاشارة لمراد في التفرع والزمان مسيراً وتياً على خبر ما الراسي : لأن التسير الراسي التسق يعتمد الى تأكيد قضية الكتاب - وحصرها حصراً دقيقاً وعكراً وتصبح دلالة عكس التسير الاثني المتصاحب فهو يدفع الى التشويل والامتاج والاستدراج الى مرحلة جديدة في تسير التسير الراسي . وتلعب بالتسير الراسي اسواقهم نفس التسق عبراً لمولد غير - فالترتبة في التسير الراسي وتلعب بالتسير الراسي تراكم نفس التسق عبراً طريق غير - فالترتبة في التسير الراسي اقل حصراً ثانياً في اللعبة بينا التفرع الاثني يمثل التغير دياً .

ولذا حدثا خبر ابن الزيات - فاشارة توجد نفس وحدات تركيبة السبب في :

- ١ - بعد من الزيات يسمى هذا القوال على خبره .
- ٢ - الشوكل يدخل ابن الزيات في القيرو .
- ٣ - الشوكل يدخل في سبعين ابن الزيات .

وتكتب إلى ، عاتقك ، هناك في حبس ، يظهر أنك  
ليست حتى حالا في غيور .

فقال :

.. أنا قد تكامل القيزي أحسب ما لي وعقل ، فإنا  
وحيث لي نعمة علمت أن حل فيها هنا ، وأن الرغائب  
بالرغائب ، وقد علمت في سلطانك - أيها الملك - في هذه  
السن العالية ، عزز الرغائب بحسب الأمانة ، وشغل  
في دنيا من راحة العيش . وليس من الجليل أن أشتت  
عن لقاء من النعمة على سلطان وشغل وأهل وولدي  
وحببتهم ، أما عراهم بنفس . وأعلم أن لو علمت  
السلامة لنفس ، شئت فذكرى بغيري ، ولم أكن شرفا  
لاهل . ولعل أعمل قريب فكلوز يحسن الفكر فيما  
أحب . وبصيت به عن سوابق الأمان على ، والأصناف  
التي . وأما استندت هذا الأمر العظيم لأهل فكر غيور  
من أهله وأهل ، إلى السكون ، وتسلم النعمة وإفراح  
الرغائب التي أهدى من غيور فبلغ هذا الأخير في الأمر ،  
فيخرج منه ملك الغياطة بعد عدم الاعتناء ، فيجود  
للاعتناء ، فيقال .

وتأمل الجزء الذي أوردته من ذلك الخبر الطويل  
نسبا بالظلمة بالأخبار الأخرى في الكتاب يمكن التماس  
الكثير من وحدة صغرى داخل الوحدة ( ٦ ) نسبا  
للأول في حال التوزيع والوقت :

الجميع	الوزير ( شيا )	الجميع
في	في	في
أزمة	أزمة	أزمة
ثم		
الجميع	الوزير ( سنا )	الجميع
في	في	في
أزمة	أزمة	أزمة

وأما أيضا ترتيب الأحداث زمانيا ووجدنا أن الحدث

ثم

وحدة ( ٣ ) :

ملك فارس	ملك الغياطة
في	في
أزمة ( ٣ )	أزمة ( ٣ )

ثم

وحدة ( ٤ ) :

ملك فارس	ملك الغياطة
في	في
أزمة ( ٤ )	أزمة ( ٤ )

وهذا التسلسل المركب في عبقثه يشكّل من الوحدة  
١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ تسلسلا ليس وحدات نصية  
أقل خطوط رابطة بين الوحدات ومنتهى للحدث . ومن  
اللاحظ أن الوحدة ( ٣ ) تشكل تسلسلا أصغر  
الأول من الكتاب . وأكثر من تلك ذات الوحدة ( ٤ )  
لأنها وحدات أصغر تنسب تحت تسلسل أصغر  
الأول أيضا .

فالمع ٣٣ يبدأ هكذا :

حدثني احمد بن يوسف بن جعفر بن سليمان بن علي  
بن عبد الله عن أبيه عن أبيه عن جده عن  
عبد الله بن القفح ، أن عبد الله حدثه :

« كان فيما رجع من سير فارس ، أن غيورا لما نكث  
ملك فارس حدثه نقبه بأخبار ملك الغياطة . وكان به  
الغياطة ملك صحيح الرأي حسن الخوار ، فيجمع  
نوى الرأي في بلدته وسألم عما يرون فعرضوا عليه  
أسراهم والخروج معه ، فغراهم غرا وأعرضوا ، وألا  
به ولزمه . وكان على السن . فقال له :

.. أيها الملك إن يسير الحيلة ربما بلغ أقوى منازل  
المكائنة ، والذي عرفت من الرأي أن تظهر السخط  
على ، فتقطع يدى ورجلى ، وتغلب على الناس هناك

ويلاحظ هنا عدة أمور :

( ١ ) أن نفس ظاهرة التصريح وعلاقتها بالإفهام توجد في كل أخبار الكتاب بمصوغة الثلاثة فهي مصدر إشباع موافق للفصل الله .

( ٢ ) أن وحدة النسب في هذا الفصل من البنية العميقة التي تعبر بين الأخبار مثلاً بعد تولي الأخبار والتفصيلاً هو البنية السطحية لنفس الفصل .

( ٣ ) أن سير النسب السطحي والعميق في كل خبر من أخبار الفصل الثاني في خط واحد للفصل الأول هو رابطة بنوية جديدة تجعل هذا الخط يعبر في تطويع على الخط الأول ، وهذا التزام بين الكتاب والتلازم .

( ٤ ) أن حوار الوزير مع الملك في الخبر ( ٣٣ ) كما أوردته ورسم خطاً يجعل المرحوب إليه ( ب ) مثلاً للجمع كما أوردنا فيما قبل حيث أن سلوك الوزير حسن مكافئته للسيطرة والسيطرة الوزير وأعله وولاه ومن أجل هذا ذكرنا أن حسن مكافئته بسلطة تشتر وجوداً في زمان عاكس يندرج فيه ذكر الوزير . وذلك هو الجمع كما يقدم الآن ما ذهبنا إليه في هذا الفصل من فكرة الكتاب .

( ٥ ) أن هذا الفصل الثاني يظهر بظهور أبعده والفصل الأول شيئاً واحداً تربطها بالفصل الثالث والأخير .

وهناك تلك الفترة :

« ولا وفيها ما وعدت به » من أخبار المكافأة على الحسن والسيح ما رجوا أن يكون ذلك حجة لاستكمال من مواصلة الخبر ، وتطلب العاقلة في الحسن ، وزير النفس عن متابعة الشر وإبعاده عن سيرة الانحطاط في الفصح . وقد قالوا : الخبر بالخبر واليدين الخبر والشر بالخبر واليدين أحكام ... رأيت أن أصل ذلك : خطك الله . يظهر من أخبار من أجل نصير . فكان ثمة خبره حسن السطحي لأن النفس إذا لم تكن عند الشاهد بما يجد لواقعها ، تترك عليها التماس فأعنتها .

وقد علم الإنسان أن سفره الحالك عن ضلعا حتم

الكبير الذي يشكل أساساً من الوحدة ( ١ ) والوحدة ( ٢ ) يسير في خط مستقيم يبدأ الوحدة السابقة التي وردت تحت الوحدة ( ١ ) يظهر الوزير مثلاً ، لكنه في حوار مع الملك نجد بوه الأثر ما فيه وما سلك من نملة أبعدها للجمع عليه ، فيسير الزمان في خط يبدأ من الحاضر وينتهي للماضي ليحده إلى الحاضر من جديد .

وحركة الزمان في النص تزامي وعطفية جمالية تعيد لأبوابها في لغة المتوكل مع ابن الزيات لأننا أوردنا النص كاملاً .

يبدأ النص بمسائل ابن الزيات في القصور ، وآخر فقرة وردت فيه نص على موله في اليوم الثالث . أما فقرة النص تترك ابن الزيات في القصور أو بكلمات أخرى تتركه ثلاثة أيام يتعذب المذاب النفس إلى الموت .

ومع حركة النص البطيئة يظهر في الفقرة الأولى المتوكل يتعذب في سبعين ابن الزيات ينظر الموت في واقع عليه ويطلب إضرابه قبل أن يفتح آياته إلى المنطقة التي يفلت المتوكل من الموت بحيث ابن الزيات . أن مسألة المتوكل لتخرج بمسألة ابن الزيات وفيه المتوكل يتصل مع قوة ابن الزيات .

وبالتالي فالله يحطوط حركة الزمان وشاكتها أو تقاطعها أو سيرها في خطها السطحي أحد مصادر التصريح بجانب تطويع هذا السير ووجدته أبعدها مع سيرها الممكن فيها كما سبق القول .

وكذلك لعقد النسب كما في الخبر ( ٣٣ ) أو بساطته كما في الخبر ٣٨ بعد مصدر أرياس من مصادر التصريح فوق المصدر الأخير الخاص بتجدد الحدث مع كل خبر أو يربط بالخاص جند وعلاقات متباينة تربطهم . بل يصور سياسة وتاريخية وتوحيات قبل شديدة الراحه .

لنعمل من الأفعال نتائج القيم المتبع حسبها ونقيعها وليست حافزا أو تشكيلا لتلك القيم .

وبما أن الأفعال من نتائج الجهود والأفكار مع الرب عبد على تلك الجهود والثقة في الله نتيجة من خدمة موالاته الجهود ( الاحسان ) باعتباره أمرا يحض الله عليه ويصدق من أجله .

وهذا مدخل إلى العسر ، أن التكرار لابد أن نتج فيه شعرا ولكن محور النفس يحول بين الإنسان والوعي بهذا ، ولذا أزم توجيهه ، كما يشجع النفس في مواجهتها الحقائق ( العرض النفسي ) والالتزام العسر . وعندما العسر فعل سلبى فلا بد من أن نحول عليه بالتفريق في الأساليب منها لتخرج حركة سبيل الكتاب :

١ - خدمة الغير إلى عكس الحال السي .

٢ - أن العسر لك في الله وأجاب عنه .

٣ - أن الثقة في الله توازي الثقة في موالاته الاحسان إلى في الحكمة حلا ، وهذه الفعل الاجتماعي .



وبعدا اختيار الفصل الثالث حيث تظهر لأول مرة نزعة عارضة كانت تظهر في سط تراجيدي في الفصل الثاني كما رأينا في قصة التوكل مع ابن الزيات أو حتى قصة ملك فارس مع ملك المظلة . ولكن الحدث الفلسفي في الفصل الثاني لا يبدو إلا على صورة مواقف إلهام من الصراع الداخلي النفسي بعكس ما نرى في هذا الفصل الثالث حيث يبدأ الخير بيقول في أزمة تقرب من الانقراض بل وينبذ وأنها الفرصة التي يقع في تارم وتصاعد ، والخط خلال تلك يعيش صراعا داخليا يحاول طويع الوقت ضبطه . ولا يدرك الخط أن تحت أطره التوكل والالتزام يكمن الانقراض . ومن بداية الانقراض الشمس في السماء قد لا يرى صراع التوكل والغلام وإسقاط أصابع

لأبد منه ، كما علم أن السجلاء القليل يسفر عن النهار . ولكن محور الطبيعة أشد ما يلتزم النفس عند نزول الكوارث ، فلذا لم تتأخر بالذات التحدث البنية والزيادات الحية . والتفكير في اختيار هذا الباب كما يشجع النفس ، ويمنحها على ملازمة العسر ، وحسن الأكل مع الرب عز وجل ، بحسن الظن في موالاته الاحسان عند نهاية الاحسان . والله ولي التوفيق . وتنتهي تلك الحادثة والتي تتكرر في نهاية كل فصل إلى وإلى بداية كل فصل باعتبار المقدمة مدخلا للفصل الأول . ومخالفة الفصل الأول مدخلا للفصل الثاني ثم هذه البداية مدخلا للفصل الثالث . وفي الحقيقة الكتاب يتحل كله في المقدمة ثم لا يلبث أن يتماثل في الفصل الأول ، لكن كل أمر فيه يتحل في الخير الذي يليه ، حتى يصير أمر خير وله التحل فيه كل ما سيقم من اختيار وإدراك فيه الفصل لينحل في حالته التي يتحل فيها الفصل الثاني . وهذا يعني أن تلك الحادثة قد انحلت فيها الفصل الأول والثاني وانتمت إلى تدفق مديا الفصل الثالث ثم البها

وينتهي تحليل تلك الحادثة لما فيها من دقة في الانفعال ورواقا فلسفية ألطف من سقوط التوكل منكثفا على كروب منه يارد :-

١ - لأول مرة نرى كلمة الخير والشر في الكتاب . لقد اطمأن الكتاب إلى القضاء فتكرره عن الجهود كقصة اجتماعية . وكيف أن الجهود فعل أجيد ، فهو حسن ، وإن قطع حركة هذا الجهود يتم بفعل السي . أملا :- ، فهو أليح . والحسن بالضرورة غير والقيح بالضرورة شر . ومعنى هذا أن الكتاب يقدم لنا قصة الجهود كما يفرح فيها من احسان أو اساءة باعتبارها قيمة اجتماعية ذات بعد جلي يعمل منها بالضرورة سلوكا أخلاقيا يترافح بين الخير والشر . وهذا البعد الأخلاقي نلما بداية تتلخصها من طبيعة أداء الفعل . وهذا يعني نظرية في الأخلاق



لا جـ ما افترج الى ان ينتهي الحفر بالافترج (١) بـ  
ومع صعوبة استخراج هذا النسل فانا تقدم هذا الحفر  
كتمهوج هذا النسل :

١- وحشلي منصور بن اسماعيل الفقيه ، قال :

خرج رجل تعرفه بجارية ، فقصه الى اخيه ، فرجع  
اليها بائناج من الطيب كثيرة لها ثوبه عطرية ، وهو في  
نهاية السرور . فقال له : كم ربحت التجارة التي  
خرجت بها من عندنا ؟ فقال :

- طرقت وسافر من كان معي ، فسلمت بحضرة  
نفس لي جيرة من جزائر الهند ، فخلقي نوع فيها ،  
وجاموا بي الى ملكهم . فقال لي :

- قد فكتك الزبد الطرية منك فما منك من الزبد

الطرية عليك ؟

قلت :

معي كتاب والحساب

فقال الملك :

- ما بقي لك أفضل من الذي ذهب منك ،  
والصواب ان تعلم اني الكتاب بالعربية والحساب ،  
فارجو ان تعوضك اكثر مما فقدته .

وسلم لي من ابنة احدى صبي والعفة ، فسلم لي مدته  
بصورة ما يتعلمه غيره في مدة طويلة فلما رأني انه قد توجه  
( أي تعلم ) واستحققت منه الاحسان ، صاف لي  
صاحب الملك ، فقال معي ضيفة من الفاكهة اليك ،  
وأدخل لي بقرة غنية . ثم قال : اذهبها لك الى  
الراعي ؟ قلت : نعم . وصاف لي صبي امر لك  
حل عظم شاة . فما مضى زمن لتصور حتى جاء الراعي  
بقال : ماتت البقرة . واستطلي كل عاصمة الملك  
بالشمع . ثم طهر لي ابنة توبه ( زيادة لي العلم ) ،  
ليبحث لي بكرة غنية أخرى فوجدتها لي الراعي . فبنا  
طقت مدته بصورة حتى وافي يشرى فقال : قد حلت  
البقرة ، فلما انتهى عليها وضعت . فبناي حائبة الملك

الزبد لي لحم الطلام وعظام حتى لسطه وتذهب به .  
ومع ذلك فكل هذا يحدث مدونة جدا لا يرقى الى درجة  
المتوسط سواء في افترج التعداد الأزمنة أو فيها بحايه من  
صراع داخل . ويصح التسق البثور هنا بسبب الحس  
الفراسي أثق من ايضاح برسم يواي مبسط كما فعلنا في  
الفصل الأول والثاني ولكننا نحاول مع ذلك الرسم  
اليواي مع بعض الايضاحات .

واقب ( أ ) مرغوب اليه ( ب )

في يتوجه الى في

أزمنة ( ١ ) افترج ( ١ )

ولكن افترج ( ١ ) لا يتوجه الأزمنة فستمر ويظهر  
الوقت هكذا :

مرغوب اليه ( ب ) واقب ( أ )

في يتصرف عن في

افترج ( ١ ) أزمنة ( ١ )

وهذا التسق يسير في خط واحد حتى يظهر اليواي  
ولكن يتكرر هذا التسق السابق مرة أخرى :

واقب ( أ ) مرغوب اليه ( ب )

في يتجه الى في

أزمنة ( ١ ) بـ افترج ( ١ )

وهكذا يتبادل تسق والتكاتف على حسن ، ولكن  
والاكتاف مع تسق والتكاتف على الصحيح . وهذا الفعل  
بالضرورة جامع لما سبقت من الفصل الأول ، ولكن ،  
ويقال فهو أكثر شيئا غنية ويظهر في تركيبة ويصبح ما  
رسمته من تسق له بنية مطبوعة وانها البنية المبينة  
هكذا :

افترج ( ١ ) - أزمنة ( ١ ) - أزمنة ( ١ ) - بـ  
افترج ( ١ ) -

وأزمنة ( ١ ) - بـ أي تصاعد الأزمنة وترتيبها كلها

داخلي فيه . فبعض بالقصور وبها لحقت مصائب القوية في  
أفئدتها ، وبغضيل العالم عداء اليه ما فقد من مصائب  
خارجية . واستعداد ما ضاع من رأس مال . لكن عدم  
العصر كان من الممكن أن يخلص عليه . فقد كادته الملكة  
بفرا أولي ثم بفرا ثانية ، فحصر في عيه الملك على  
عظيمة . ولو استجاب لهذه الصلصة وأظهر ما بطن في  
نفسه من غيبة أمل واحتقار للملك لكان الأمر خطفا ،  
ولكنه ضبط نفسه واستمر في أداء مهمة تعليم الأبن .  
فاكتشف في البداية أن اللغة اختيار عارض . وصفا  
طارقة تزول بالعصر . أو يعني آخر بتوقف الترابي  
الكاتب وحجم تعجبل فقوم الترابي الخارجي .



المراد من هذا أن الإنسان الطبيعي بما له من لسان  
مستقر في عالم العقل يخصص عقله : الخير يفسده  
والشر . وهذا البراءة غير غريب عن عالم الخير في معظم  
الأحوال . غير أنه شاذة ويحرف شخصياته الرئيسية  
وقد يكون هو شخصيا طرفا فاعلا في أمره كونه .

والبراءة بترك لنا . في معظم الأحوال . الشخصية  
الرئيسية في الحدث لتتمكن لنا قصتها . وهذه الشخصية  
تبدأ في السرد الذي تولفه عنه سر بها البراءة الأولى الذي  
قدمها اليها . ولكن ما تسرد تلك الشخصية قليل لأنها  
تعتمد على الحوار الذي يقدم له سره برقي . وإنما إن شاء  
لتقديم حوار جديد . وحوار هذا أسلوب آخر يعني  
حقيقة معينة . وهي أن الخير كله سره . وبالتالي فإن  
الحوار مسروق دائما بـ ( قال - قلت - قلنا ... الخ ) .

ومعنى ما سبق أن البراءة يستوعب الشخصية  
الرئيسية وهذه تستوعب ما حوفا من شخصيات ويصبح  
السرد بناء متداخلا هكذا :

بأسرعهم . ثم جلس الملك مجلسا عاما ، وأحضر التجارة  
التي رأيتوها معي ثم قال :

« لم يذهب علي ما يجب لذلك تعليم أبي » ولم أبحث  
بالفرد الأول للفرد البقرة عددي . ولكن ثرائه يملك  
هنا في البحر أنت علي مالك . فامتدحت بالفرد الأول  
ما كنت عليه منيا . وعلمت أن لو أعطيتك جميع ما  
ملكته يدى وقد بقي منها شيء لصالح منك . وعلقت  
لديك . فلما أعربت أنها مالت علمت أنك فيها . ثم  
امتدحت أمرك بالفرد الثانية . فلما أعربت أنها قد علمت  
علمت أنها المحسنة منك . فسررت لك بذلك .  
واستظهرت انتظار الزلزال . فلما ولدت شخصا كاملا  
صحيح الأعضاء علمت أنك قد فارقت منك . وهذا  
ما أعفدت لك . ثم وصلى بطيب لونه بـ **البراءة العربية**  
منها . وعلمني في البحر فسلمت وزاد بـ **البراءة العربية**  
لنفسه مما لونه .

قال منصور : لولاه قد أسيرت الحقة والشعر في  
الملك .



وبلاحظ ما حدثنا في السرد بوز أعجاز هذا الفصل  
اليه نجد أن الرغوب اليه ( ب ) ليس من الضروري أن  
يكون شخصا واحدا . ولهذا يصبح عداء الرغوة بين  
عناصر الخير شخصية الرغوب الذي هو في الحقيقة عقل  
الخير والشخصية الأولى وبنار الحدث .

كما يلاحظ هنا بروز دور القدر كأساس للأزمة ومن  
ثم فعل الإنسان ألا يتحدى القدر وإنما عليه أن يكتشف  
قادرته . وقادرته الأصيل هو زوال الحقة التي خدعها .  
ومن ثم فالعصر أمر غير بديهي معي يخلص لوان الحقة .  
وعلاوة اكتشاف قانون القدر يدع لنا أن نكتشف  
أفئدتنا . فالناظر الذي فقد راسماله . وتلك موهبة  
عاجية كنها فقد نستعد . بقي له علمه وهو شيء

الملك في حكمة و كلفة و دعة . و هو غرق كل ما سبق  
 أب و شبه بعضهم من أهل تعليم ابنه . أما الشاعر فكل  
 ما يبدو منه هو أن يستعصر الملك في عينه إذا جعل  
 مكافئته بقرا . هذا كل ما يبدو عليه من مداعيل إلى  
 ملاحه النفسية . ولما أرى أن هذا كاف للعلامة لتترك  
 القاري بهس ما كان يظفره أن يسره كاتب الخبر من  
 احساس الشاعر . فلا شك أنه يهاب بعضه فاسية  
 وليس ولا بد أن يرد ذلك اليأس و هو في كل ذلك حابر  
 عن القتل سوى أن يستعصر الملك على ما عظم من  
 شأنه . أن القاري مع اعتداه الخبر و تكرار البقرة في  
 صورة عقبة مستط و ليس وسيانظر بداية الموقف  
 المتألم . فليشر أن أسلوبه في رسم ملاح الشخصية  
 الرئيسية من طريق فتح نافذة صغيرة يتسلق منها  
 القاري . ولي ذلك حكمة : أن صحت الشاعر صبر

على ما يقابل به من مواقف . و يدغم ذلك جنونا  
 المتسلق و أصل الخبر لمن أهل عصره . من ثم :  
 فحتمه شديدا القاري الذي يفسح بالشكوى  
 واليأس . وهذا يحكى الكمال ضمن في فروع التوكيل  
 وابن الزيات بكلمة يقرّب الخبر من القصة القصيرة  
 المعاصرة . أن التوكيل يفتشها عما جازت من قرب ومن  
 خوف . أنه يرسم وجهه بلحظة لم فيها . يوقف عند .  
 يوقف عند . و تحليل لعاطفة التزايد معه و زاد سلطانا  
 على ابن الزيات فيقبل الشفاعة عليه في التور كترها حتى  
 يصل لعاطفة مع التوكيل إلى قمة موت ابن الزيات في  
 ثالث يوم ( تراجع ما كتبته في المقدمة و فكرة ثالثة  
 السبل ) :

الفراج (١) لزما (١) الفراج (٢)

يوم لأن الزيات يوم على التوكيل يوم للتوكيل

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠



فالشخصيات الثانوية تقدم من خلال الشخصية  
 الرئيسية وذلك تقدم من خلال القاري . هي البداية  
 الراوي هو سيد الموقف . ومن يقوم بسره طوال  
 الوقت . ومع ذلك فهو يحاول عدم استغراقنا بتواجده  
 الظاهر فينقل واد الشخصية الرئيسية . وحده تظهر  
 ولتلقى مواجهتها غيرها من الشخصيات . وهذا يصير  
 السرد حوارا لكنه حوار سردي خالص لا يذوق . فيتم  
 من خلال الحداث والصراع . ثم لا يلبث أن يسلم نفسه  
 للسرد الذي يسرع بالانتهاء فقال : ... ثم  
 انتهى القول أن السرد وهكذا .

أي أن في استخدامه كلمة الحوار كجهد على حدة  
 المصواب . كما أن في استخدامه كلمة السرد لا يذوق  
 عارضا من الحوار من أسلوب التبرير . أيضا جاذبة  
 المصواب . والصحيح أن النص سردي يتكون من قول  
 وطول للقول في إطار البناء الداخلي للراوي والشخصية  
 الرئيسية وبقي الشخصيات .

لكن هذا لنا سؤال هام على الشخصيات في الخبر لها  
 ملاح مهمة ؟

في هذه القصة الأخيرة : الملك والشاعر والرامي كانوا  
 شخصيات أصلية تعتمد على صورة الشخصية المروية في  
 ذهن القاري . ومع ذلك فمن أمام تلك عددي يتم  
 بالحمكة . ويظهر العلم ولا سيما الحساب والكتابة  
 بالعربية . لمة الخطابة في زمن القصة . وهو فوق ذلك  
 يستخدم خطوطا عربية لشفرة على إتهام هذا الشاعر .  
 حتى لا يعود إلى تفسيح ما أمث . ولذلك أيضا عندما  
 يصدر تعريفا يكون على دأ من الفهم مثلا لنحظ صورة

فالتأليف النفسية الشخصية الرئيسية في تلك المنطقة النفسية، مع وجودها في نفسيات. وهذا الكلام بهذا المعنى يطبق على الفصل الأول.

ومع بعض التباين في إيراد التأليف النفسية أو استيفائها لتشترك الصور الثلاثة في تعامل الشخصيات كما أوضحنا منذ قليل.

### الحبر والتاريخ - ٥ -

هذا أمر يتأكد بوضوح في هذا المعنى مع السيرة النفسية. فكلاهما كانت التاريخ والحياة معاً. فمن في هذا الكتاب تعبير جرم العصر ولكن بشكل لا يحدد عليه وكذلك لمن يريد التاريخ بالأسلوب الكلاسيكي للتاريخ. إن الحبر الذي تعبته جودنا، هي تسع فيه الصرخات ويرى الناس بصوت بالمرح والحزن والحولف والأمان. إن الأعيار حاولت أن تكون التاريخ والتاريخ الحية فيظل هكذا حياً طاقاً للتعبير فيه حياة على حياة بأيدي الناس. إن الأعيار حياً حينما تعطي في حرقها نبع من المقدسة وحسب في بحر حاديه لكن بلا شاطئ. في علاقة الفصل الثالث التي هي عمالة للكتاب. ويبدأ هذا البحر لثقل عليها الأثوار والعصور لكنها تظل ثابتة الجوهرة حلوة المذاق.

إن تسمى في هذا الحديث الذي لا يضح الخط فوق الحروف وتعود غير الشكل مع ابن الزيات.

إن التاريخ يتسبب لأن الزيات الابتداء والاختراع في التعذيب عن طريق اكتشاف التنوير والتعبير بتعبير بالثر. كما أن التاريخ يعرف دعقول الشكل أمراً في سجن ابن الزيات. ثم مدحور ابن الزيات على يد الشكل عندما صار حليقة. لكن التاريخ يقدم لنا هذا الحبر في شكل آلي جديد.

ويكي الحبر لا يقتصر على التاريخ في شيء، وإنما يعتمد على معرفة التاريخ، بالتاريخ. ولذا بدأ الحبر

دون حطحات بلان الزيات بدعوى التنوير على يد الشكل. ويحل الحبر شأن ابن الزيات طواف سطوره وبدلاً من سعادته تألوهات ابن الزيات وأيات عذابه الذي تولفه ابن زعل التنوير. لسبح تألوهات الشكل والحلوه والقله بشبح القول على يد ابن الزيات القوي النفسي القلب. وتتمثل مع الشكل لحظة خطاب مكثفة انتهى دون أن يفسح من السجن. ونهي حديث الشكل معاً. وإعطي الشكل. ويحل الزاوي موت ابن الزيات في اليوم الثالث لدعواه التنوير. إن نقاباً بونه ولكننا سجدت أنفساً أمام شهيد سقط ضحية الآلة سريرة تطلع في البداية يد الطافية التي صافها يد حدة كبير من الضحايا. إن تشغل على ابن الزيات وابن المتعلق مع الشكل ولكننا سنحس بقسوة العصر ونفسية كل عصر يشبهه.

الحبر حياً أو ينفذ إلى إعلان واقعة تاريخية على يدنا قلب لحظة طرح الزاوية. إن صوت الشكل يعطي على صرخات ابن الزيات أنه الآخر كما أننا نسجد خلال تواجد ابن الزيات على يد وس السامع للصحة فلا نحصي إلا بشهادة الشكل وهو قد صاب شهيداً الأعد بالثر.

وفوق ذلك لا يريد الكتاب أن يعرف هذا الحديث التاريخي إلا ما يدل لنا في الشطرين ما يخلق عليه الكهنة على القبح. إننا في حقل ساهي لسلم فيه جوائز عذابه وشتاله من تعذيب الغير. إن (أ) يعذب (ب)، ثم يعذب الحبل يعذب (ب) يعذب (أ) أو يعذب (ب) أصبح: أن (ب) يقتصر (أ) (أ). ولهذا لا تسبح سوى صوت (ب) ولا ترى (أ) إلا من خلال (ب) أو من خلال شخصية الزاوي الذي هو شاهد عيان تابع لشخصية (ب). ونسب بالطبع بالشخص (أ) ابن الزيات. (ب) الشكل. إن سلوك ابن الزيات (أ) أصبح. وسلوك الشكل (ب) أصبح على الكهنة على القبح. فالعصر في

أليها بلده ليحبه إلى ما هو أليح . وفتح هذا العلم الشرعي في إطار الفقه ووجه نظر للكاتب أن هذا لا الاكتفاء به . وهذا عكس الطريقة التي لمخالط ما عولوا ليس هذا إلا حيز الاستيعاب أو التحليل أو التفسير .

بداية لتلقي إلى طرق الحديث - ٦ -

بعضنا الدكتور محمد كامل حسين في كتابه « كتب مصر الإسلامية - عصر الولاة » من لطائف الكتب في عصر من حيث تاريخ التصنيف . وبذلك في معرض حديثه عن كتاب فروع مصر لابن عبدالحق : « ولعل أول ما يلفت النظر إلى كتاب ابن عبدالحق أنه نظم حجية الموروثات . فقد جعله لألوان سبعة أبواب : وأخرج تحت كل باب ما قيل في الموضوع الذي خص له . فاصطف بذلك عن الطبري والقرطبي والمصنف وغيرهم من الأدباء والمؤرخين » يقول : « لم يحاولوا أن يقتسموا كتبهم إلى فصول أو أبواب بل عطفوا كتبهم وجعلوا فيها كل شريعة ورواية » زعموا أنهم أن الأنبي عليه أن يأخذ من كل شيء » يظن : « فلو عوا كتبهم كل شيء » دون أن يحاولوا ترتيب هذه الموروثات . وقد طلب هذا النوع من التجميع على علماء العراق . حتى كان ابن قتيبة ؟ فأبدا بترتيب كتبه . أما في مصر ، فكان المؤلفون يقتسمون كتبهم ، ويرتبون موضوعاتها ، حتى أن القاري اعتمد داخل عصر . ومنه كتابه : « الفقه الفاضل » سأل بعض الناس أن يجعل له فصولا لكل حل لقسمه معناه . فعمل هذه الفصول بعرض ستة سبع وثلاثين وللمصنف معبرة .

وهذا الاستنتاج للدكتور محمد كامل حسين في دراساته الشيقة عن كتب عصر يكاد يصل إلى حد اليقين الحاسم بعد قراءة كتاب الفقه . وإنما أمام تصنيف قد لا عرف به « الأبحار » في كتب الآداب العربي ضمن أيام سلسلة من الأبحار يجمعها موضوع واحد يتم سبيله من

البداية يستلزم به . جملتي للكشف عما هو أليح وما يترتب عليه من مكافأة أليح .

والتي السطحية للتغير في أسفها :

(١) مرغوب إليه	(١) واجب واجب
في	بصرف عن في
انقراض (١)	أزمنة (١)
ثم	
(١) مرغوب إليه	(١) واجب واجب
في	بصرف عن في
انقراض (٢)	أزمنة (٢)

يشبه الخبر فيها كثيرا بالفروع ضمن أيام التصنيفات التاريخية وروايتها أثر فيها (١) من (١) لكن النسق في البنية المعقدة :

كما شاهدته في الفقه

يجعل الأشخاص يؤلفون ويصنفون الحديث المشتق في انقراض (١) وهي القوة على العمل عطلت أزمة (١) أي فعلا أليها . وهذا العمل أليح كان يجده أليح في مكافأة له . وهذا كله يوضح التاريخ الطاق على السطح لدلالة فلسفية في البداية هي دلالة اجتماعية وسياسية وتاريخية لكن من خلال الصور والصور دون التصريح وهو مشاهدتنا لنظر هي في أي إلى استنتاجات مصاحبة لمؤلف شعوري .

ومع كل ما سبق . فمثل هذه الأبحار قد تعين المؤرخ البصير على اكتشاف صيغ حياة الشخصية الخاصة من الطبقة السائدة اجتماعيا في ذلك العصر . ومن خلال هذه الصيغة يمكنه تفسير أحداث التاريخ وسر خط سيرها . بل وما وصلنا لتزجاجة من زيف . وأكثر من ذلك فالخبر يحرص في أية كتابه وثائقه لنا من بعض أحداث عصره . وهي رؤية محددة في إطار حضورية أبحار الكتاب والتأليفها . إن الكتاب باعتباره يقدم علما

الحسن إلى القبح إلى حسن المثل . أن أصول الكتاب الثلاثة تتوزع بذكره حتى تصل بنا إلى غايتها . والقصور بين المقدمة والمقدمة تتناسك ثلاث مرات بينها فوجدنا في عدائي الفصلين الأول والثاني وأكمل من ذلك أن ترتيب كل خبر يدخل في سياق جزئي للفصل التسمي إليه ثم يلي سياق الفصول ملحق الترتيب والتصاعد ، وأخيرا بين الأخبار المجسدة للتفكير بين التجريد الفلسفي في المقدمة والمقدمات ينسج خبري السياق والتكلف مائة .

إن أسلوب الترتيب للكتاب العلمية صار هنا في خدمة الأداء الفني . لكن أي أداء في جمع مجموعة أخبار ووضعا بعد التلقاها في سياق كتابي وذكرنا ١٢ في حيلة الأمر أن لفظ الأخبار وترتيبها باسم رسمي وتلطف كثيرين فوق أن التجريد الفلسفي في المقدمات والمقدمات عمل فكري في المقام الأول . وكل ذلك يهدف إلى جعل فكري تجريدي يخلص من أي فن . كل في هذا سبيل لكل ما تنسج للكتاب من فهم عبارة أو شيء من منظور هذه الدراسة ١ كلاً إلى إنه محاولة قد يقع فيها التقارب . بل وقد تمتع فيها أولاً أن الكتاب نفسه تشارك في مرات ومرات تفصيلي من مثل هذا الحقل .

أول تدخل من الكتاب انصرف وجمع أمهاته بالقيام بعمل تجريدي يحضر كان في المقدمة ، حيث أعلن اعتصامه على ما يشاءه بقده ، أو فيها سمع من نفسه . ( ولم يكن من نفسه سوى أنه أو سمع دون استثناءات إلا فيما ندر ) . فهو لا يتلقى أخباراً شاعت بين الناس بقدر ما يتلقى من حياته هو في تعامله مع المجتمع . وانقاء الأخبار من حياة الكتاب يعني . على الأقل . الفعالة بما والمفاهيم فيها . وصاحب الانفعال والالتفات لا يرى إلا من الشدائد أي أن الذات مستخرج بالوضوح . وهذه أول سمات البعد عن التجريد والدخول في التصوير لتخليها وأجسدا .

وقد تدخل من الكتاب لتعريف بنية كتابه هي اللغة التي أتت بها الصياغة . إن لغة موحدة من أول الكتاب حتى آخر ، وتلك أن أسس الأخبار التي يربطها عن غيره كما رواها ذلك الغير . فمن المفترض أن يدخل الفن القروي كما سمعه . ولا كان الأمر غير كذلك ، وأنه يصوغ الفن يصبح السند أيضا موضع ذلك . وبكلمات أخرى : أن الكتاب يصطغ سندا ومثلاً يصوغها بما في نظرية مختارة من معطيات العصر أداء مهمة النص . أي أن أحد الأخبار القصصية هنا شكل الخبر التاريخي أو الأثر للقدس ليس إلا مصبغة أسلوبية لعزل نصفي بتفصيل شكل الخبر أو الأثر . وهذا ليس غير ما جعل القرويات السري أو حتى التالي عطف على حيوة مختارة الشخصية بعدد مربية من الأصمعي . . . عن تجربته النفس . كما أن السرح الأسبقي في القرن السابع عشر كرا في طوبى أخبار لري متى فيجا . كان بعض عمل أن تلك الأخبار كدرست في الواقع الدولة الرسمية . وهذه المفاهيم الأسلوبية تهدف إلى القضاء لمثلها أن ما سيسمعه هو الحق كسل الحق وليس من التقييدات الخراف . وذلك لأن القيمة التعليمية للأدب بشكل أو بآخر كانت تسيطر على مبدع الأدب بتلقيه في فترة طويلة سبقت العصر الحديث . وأول مصاهر لتصايع الأدب في تحقيق هذه القيمة هي أن يتظاهر اليدع بتوثيق صله والمثل في يقع في النسخ وأجاسا مصدقا لكل ما يتظاهر به اليدع . إن الأسطورة عالم حقيقي عند من يؤمن بها ، والأدب منذ أن التصل من الأسطورة وحلول جعلها أن يحمل عليها في حاشية مع غيره من ضروريات الأبداع الفني يدعي أنه يحقق الصدام الحقيقي والآخر دقة في عوالم الواقع من الواقع نفسه . وهو إذا يدعي ذلك غير يؤمن بما يدعي ويسمى الحقيقة . ويتلقف الأدب بالقصوروا تشاركون في هذا الادعاء معتقدون لهذا الأيمان وعلى رأس هؤلاء الشافعي بقف الشافعي .

أعمال أدب الفكر . وهذا الجنس يعتمد الأسرار فيه اعتماداً يحتاج لأدب وروية في تصنيفها وتصنيفها ولكن مبدأها عند كتاب المنطق مثل سابقه لا نظير لها من قبل في الأدب العربي ولا نظير لها من بعد إلا في كتاب واحد سيظهر بعد كتاب المنطق وأكثر من قرن : أنه كتاب طرق الحصاد .

ويعد قراءة المتكلمين نظراً إلى أنه قد اقتضت بأن التوسّع الأساسي الذي صيغ على لغة ابن حزم هو كتاب المنطق وليس كتاب الزمعة لأن دأبه الأصمعي الطاهري . ومع ذلك فلا تنكر أن ابن حزم يكتب الزمعة نظراً لغوي . والسبب الأساسي في هذا الاقتناع هو أن لغة المنطق هي نفس اللغة التي استخدمها ابن حزم في كتابه . وليس الأمر كذلك مع كتاب الزمعة وبخاصة العلاقة بين الكتابين أمر آخر يفرج عن مجال بحثنا هذا إذا تفرقت اللغة الأهميتها وبذلك أن ابن حزم يأنشئ البداية لا يبرحها في أهمية كتاب المنطق . وبعد الشارح . يدركنا حقيقة العلاقة بين الرجلين في تصنيفها المتطابقين .

#### لغة المنطق لغة الصيغة . ٧٠ -

قد أشرنا من قبل إلى لغة هذا الكتاب ونوعها في كل الأخبار مما يدعو من صياغة الكتاب للأخبار جميعاً سواء ما شاهدته بنفسه أو ما نقله عن غيره . ونحن الآن أن نشرف في تقديم دراسة كاملة لهذه اللغة التي نكتفي بالواد بعض الظواهر اللغوية التفسيرية التي تكاد - في قننا - أن تكون من أساليب ابن الداية أصلاً :

(١) استعمال صيغ غير مشهورة .

ونستدل هذه الصيغ في التناقضات مشروطة ولكنها غير الشائعة . ومنها مثلاً فعل « تعام » بمعنى « حله » الناس فهو يقول : « ولما قلنا ابن القفح وتعام العرب » ويصف رجلاً آخر بكونه « متعام » بخلاف الكلمة ، أي مشهور ومعلوم بين الناس يعطى الشرط : « ولقد السطر

إننا فلا يخبر هذا من صياغة الكتاب ، وبما يدان والله بكل عناصر تلك الواقع الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية . ولكن هذه اللغة لا تعرض حلتها كما هي في الواقع بل كما يريد لها الكتاب أن تكون في إطار نظام جديد للعلم بلفظه الأدب . وهذا النظام الجديد أبسط منه أنه يبرح الواقع من حيثها ليعدها في سياق جديد . وهي في السياق الجديد لا تكون شيئاً من حالتها التي تفرقت منه ولكنها إلى هذا حلتاً آخر يدعو الكتاب فيه تحت شعار المنطق . إن الواقعة هنا حدثت بكونهم من أئمة والعقود أن يعبه أن تعرف هؤلاء . ليس أو لا يعرفهم وإنما يطبقهم مثلاً منصوباً للملافة على شيء . أمر يبرح من فائدة مؤلف الكتاب :

إننا الحرف المتكلم . إذاً أملاً يستحق . نوعاً لم

الصحي . يتشكل وهذا بداية في سياق آخر ليس أهم

أمر هو ما نستطيع لأفكارنا أن نطلق عليه « أدب

الفكر » . ولكن ، ويظهر الفارق : أن هذا لا يطرأ . ما

هو أدب الفكر هذا ؟ إن الفكرين في كل الأسماء التي

تسيطر عليها المقاصب والمطالعة ببطء سياسية لعمدة لا

يجدون فرصة لتكوين الباحث آخر من أفكارهم . وإذا

يتجهون إلى العمل بالقيمة والمحرر كما يرون أن يبرروا

عنه من أفكار . فضلاً عن اعتقادهم بأن هذا الأسلوب

السياسي أصبح أفضل أفكارهم إلى حالة الناس وتناميهم

على السواء . وهذه لغة تستحق الدراسة المستقلة

لأهميتها القصوى في التعرف على مناطق كثيرة في تاريخنا

الإنساني ما زالت مغلقة أو تبحث عما من مكان في مرحلة

ذلك التاريخ . ومما قد أودع الفقيه - للعرض إلى كلمة

وهذه وسائل إيمان الصفا ليعبري عن أوائل عمليات

استكشاف تلك القضية .

نخلص من ذلك أن الكتاب من جنس أهم هو

« أدب الفكر » وأن وجدته من جنس آخر لا بد أن

يتشكل بالضرورة العنصر الأساسي في بناء أي عمل من

استخدام الطبيعة الموزقة، ويظهر استخدام الفعل بـ «تفاته» - وإذا تأملنا أكثر في الأفعال يصبح نطق الكتاب بهذه الصيغة الصرفية «تفاهل» «تفاهل» فهو يستخدم «تفاهلك» ... «تفاهل» (أي تشبه) ... الخ. والوصول إلى هذه النتيجة يتم، فهو نطق باستخدام هذه من الصيغ الصرفية ومنها استخدامات جديدة أو غير مشهورة كالألفاظ «تفاهل» وتغرب لذلك صيغة : «استفعل» «فعل». ومن قوله ما جمع الصيغتين في جملة واحدة «فانتخري من صناعي فتحتت هذه بأن قلت : أنا لحر في الغلات» وهذا قوله : «... يستزير (القواعد من النساء) أي يقلب زبازين» وقوله : «استطرفة» «استطرفة» «استطير (الأكل)» «ومن الصيغة الأخرى «تفنى إليه» أي نقل إليه «الفعل إلى (أي نقل إليه)» «تفنى» «استحق» «أهيف» «حاف» «تفع» «سال منه» «لرجل (التيار أي قوت لشمه وقلب مثل الصبي يغير رجلاً)» «ومن غريب استعماله في صيغة «استفعل» قوله : «ثم ملكت ما استغرب حي (يريد ما سال حي من حيي فملكه الفعل من : غوب» أي دمع) «وبها ألبيا : «استغوب» «يعني ثم». ومن غريب استعماله في صيغة «تفعل» قوله : «استطو للعلات» «يعني غريب في علم» «وإذا أن يشعر أحد بسبب ما حدث من أمر جديد غير المألوف» وقوله : «تسرح الروم إلى بلاد مسكن فلم» في مقام يعني استعمال (تسرح) بدلاً من (تسرح) كما فعل لفظ (تسرح) من مظهر مسكوني حيث نصف التسرح قبل الروية في القلة القار أو التلخ. الخ.

وبجاء التلخ على غير ما التيسر واستعمل في الصيغرات خاصة ما يتصل بالحدث مثل قوله : «تصرف مصاحبا» أي مصاحبا بسلامة الله» وقوله : «تصرف مكلوا» أي مكلوا بسلامة الله» ويظهر القامرة وأفضل شكل الاستعمال من الموصوف بالصفة مثل قوله : «فأخط بفساد» «فكتب فيها» «وهو يريد : «ورقة بفساد».

وتكتفي بـ «تفاته» المصنفين القليلين حتى لا يطول الأمر فيها إلا أن ما أوردنا من ذلك - نحن نهدف هنا لمعجب إليات خصوصية اللغة هذه ولأنها فيها يأتى من فروع لغوية حول إشادة للأعمال لإشادة بعدد من

ويعتد - فهذا البحث التحليلي بعد ولغة قصيرة أمام كتاب يستحق المزيد من الدراسة كما فيه - ولا اعتد بما يحويه - وأهل فيها قدوة بالقرارة البنية في الصراخ هذا الكتاب القصري من حين النقل إلى حيز النور نقرأ وقرأنا وقراءة.

وتكتفي بـ «تفاته» المصنفين القليلين حتى لا يطول الأمر فيها إلا أن ما أوردنا من ذلك - نحن نهدف هنا لمعجب إليات خصوصية اللغة هذه ولأنها فيها يأتى من فروع لغوية حول إشادة للأعمال لإشادة بعدد من



## أولاً : مقدمة

الفلسفة مثل الكتابات الحية الموت والحياة . فهي إبداع إنسان يتخلى عندما تنهيا له ظروفه ويقرض تماما عندما تلعب هذه الظروف ، ولعل الحياة ظروفه أخرى مضاعفة لا يخفى الكتاب الحى الوليد على مقاومتها والتكيف معها حتى يضمن لنفسه البقاء والاستمرار . والتاريخ شاهد على ذلك . فهو هذا العمل الذى لزام فيه التجارب الحية وإنشأ فيه الأجنة التى تولد وإلى الحياة . وهو السجل الذى يتدون فيه المولى والأحياء . والمحمول دائما في صدور الناس في وجههم بالتاريخ وإلى إيمانهم لقوانين حركته . وشروط الحياة أو الموت ليست ظروفها كترقية جنة من الحياة الإنسانية التي تسم بحرية النظر والعمل دون أن تكون أسيرة الظروف وعاصمتها لها خصوصاً كما حياء . ولكن بانسجام هذين المتصورين : حقيقة التاريخ وأخرى الإنسان . الموت الفلسفة والحياة . وإلى السؤال عن الموت قبل السؤال عن الحياة . فحياة الفلسفة شيء طبعي طالما أن الإنسان ما زالت به حياة . وطالما أن الحياة تعني حرية التفكير والنظر ، والقدرة على البحث والتفكير . وطالما أن الدنيا ما زالت قائمة . وطالما وجد فيها إنسان واحد يتنفس أو يحل . فالمثل كما قال الفيلسوف : إحدى قوى النفس ، والنفس أحد مظاهر الحياة ، ولكن الغريب أن الموت الفلسفة والحياة بالية . وهناك إنسان من عاقلي حتى وجدته الأرواح . إن موت الفلسفة يعني نهاية الحياة وعدم قدرة الإنسان على المقاومة واستعمال حركته . وبعبارة أخرى خلق الظروف التي تعيد له والفلسفة الحياة . وهذا الأمر ليس نكر لوجود الإنسان وقايلته في الحياة . حياة الفلسفة هي الأساس وموتها هو الغرض . حياتها هي القاعدة وموتها هو الاستثناء . حياتها هي الطبيعي والموتوف وموتها هو الشئ الغريب .

## موت الموت الفلسفة وموت الحياة؟

حسن حنفي

ولا يوجد ما من يكي بفعل الزمان ، والتاريخ لا يبرز  
الحاضر ولا يمتد . الماضي ولي . وإن يرجع ، والحاضر  
يقتله وإمكانية الحق . وإذا كان الماضي قد انتهى فإن  
معاركه ما زالت حاضرة ، وصراع الأطراف ما زال  
قائما . الماضي من ثراث الآباء والحاضر من إنتاج  
الآباء . ولكن في مواقف قد تكون واحدة . فما أتبه  
الأسس باليوم . وبالتالي يكون سؤال : متى موت  
الفلسفة ومتى لها ؟ مستوية الجمل الحاضر عن موت  
الفلسفة أو عن حياتها ، وإذا كان الماضي عن البعض  
سلبا وإستقلا وهابدة فإن الحاضر عند البعض الآخر ،  
الزوام ولقد وطلوها .

ولما كنا نحن الآن في بداية فترة وبداية عصرى ،  
تحدثت عن الانهيار والفلسفة والتفكير الاستيعاط  
والبحث . وتواتر الوقت والاستمرار عن الطبيعي أن  
يكرر سؤال : متى موت الفلسفة ومتى لها ؟ سؤالا  
جديدا في الحياة . وأخيرا إلتنا مع مشكلة المعاصرة التي  
تواجهها منذ عدة أربال منذ الطيفاري والأفغاني وسلي  
لنعمل ألا وهي الحياة ، وشروطها وفقراتها وطرفها  
وغلغليها ، وكان من الطبيعي الدخول في الزمان وفي  
التاريخ فقلنا نكتشف لدينا وهما بالزمان وإحساسا  
بالتاريخ يمكننا من الاجابة عن السؤال . وأخا كنا على  
حافة تورتين حضارتين : الأولى هي التي حدثنا ابن  
خلدون ووصف مسارها في القعدة ، والثانية هي عصر  
الانهيار الذي قد تشرف على النهاية منذ بداية القرن  
الرابع عشر الفجرى وبداية الخامس عشر . فإن لدينا  
التجارب المصرية التي لعلنا قارئون على رؤية موت  
فلسفة وحياة أخرى . جسدنا في لحظات التحول من  
التقليد إلى التجرؤ . ومن التراث إلى التجديد . وفي  
هذه الرحلة من مسارها يكون السؤال بلى لاأله ،  
ولعمل الاجابة عند حرية حضارة لمجتمعاتنا المتعاصرة  
قد ساعدنا على فكرة وعينا بالمشكلة التاريخية الراهنة .

وليس السؤال : هل ماتت الفلسفة ؟ فهي الموت  
بطبيعة الأحوال ولغير الظروف ، وبالوجود الانساني في  
ذاته الذي قد يمارس حريته ويستعمل عقله وقد لا يمارس  
أو يستعمل . ويشهد بذلك أيضا تاريخ الفكر الانساني  
ولحظات موت الفلسفة ولحظات حياتها . ولكن السؤال  
هو : متى موت الفلسفة ومتى لها ؟ متى يحدث لها أن  
تموت ، وفي أي ظروف لها ؟ فالسؤال ليس مجردا بل  
هو سؤال في الزمان وفي التاريخ داخل الحضارات  
البشرية وعورتها . وبالتالي فلا توجد اجابة واحدة عامة  
ومطلقة والسؤال بل هناك إجابات تاريخية محددة في  
لحظات تاريخية معينة وفي أوضاع اجتماعية وسياسية  
بعضها تعبر عن مدى وهي الأفراد والمجتمعات بمركا  
التاريخ والظواهر مشابه . والسؤال عن الزمان هو في  
حد ذاته سؤال عن العلة ، فاعلة توجد في التاريخ .

لحظة زمنية أو مرحلة تاريخية تكون فيها العلة وتحدث  
معها . ومن ثم كان الحديث عن الزمان والتاريخ هو  
حديث عن العلة والأسباب . ولا يوجد موت جلي  
للفلسفة بل هناك إمكانية بحث ما وعودة الحياة لها .  
الظروف متغيرة ، وعربة الإنسان دائما ومستمرة حتى  
لو انزعاجها الزمن والضعف في بعض اللحظات . لا  
يوجد موت إلا وظلوه بحث ، ولا توجد حياة إلا وبصبيها  
الموت أو انقراض بل إن كل لحظة موت هي بداية لحظة  
أخرى ليلا جديد . لموت الفلسفة ولها في حوراء  
وبالقاع منظم رتيب مثل عسرة لك القلب أو دفعات  
الفس .

وليس السؤال في فعل ما من : هل ماتت الفلسفة ؟  
بل السؤال في الفعل المضارع : متى موت الفلسفة ،  
ومتى لها ؟ ليس المقصود وهو الحديث عن التاريخ  
الماضي وروعد حساب بل الحديث عن الحاضر وكشف  
مكوناته . فقلنا بالمشكلة المعاصرة نستطيع أن  
نرى الماضي بوضوح فالحاضر بمرأ فسد في الماضي .

ومستقلة عن حواسها الحسية ، ويمكن إثباتها بالحس ، يكفي احاطة بناء الوقت ، وحيث التجربة والحد ذاته يوصفها . وينقل عن حدس القديسات جديد من الباحثين والقراء على السواء دون ما اختلاف على النتائج . وذلك هي الموضوعية التي تعني العودة الى الأشياء ذاتها وليس تطبيق الحكم العمومي مع الواقع الذاتي . لهذا السطوحي ادعاء لا وجود له لأن الحكم والواقع لا يوجدان إلا في التجربة الذاتية . فالعقل في التحليل والبداهة في الاعتراف هما مقياسان لصحة تطبيق هذا المنهج في مثل هذا الموضوع : متى سموت الفلسفة وفق لها ؟ وقد قام هوسرل وافتح هذا المنهج بتطبيقه في نفس الموضوع مثالا عن الفلاسفة "Bankrott" الفلسفة على يد الحسنيين الشرعيين من أمثال هوبس ، وكيف يمكن زبانا وميداناً<sup>(١)</sup> . بل إنه لا يكاد يفلح الفلاسفة<sup>(٢)</sup> من وضع هذا السؤال ، كل على طريقته ولتعليمه عليه . ولكن هوسرل هو الذي وضع السؤال على مستوى الوعي الأسمى كله ، فالحسوت والحيثيات ظاهرة لوعي التاريخي العمومي والمطاري ، وليس على مستوى ملتبس معين محوري أو مطلق أو وجودي . ولا كان كل باعث اليوم ذا شعوري مغرب نظراً لسياسة الحضارة الأوروبية وانتشارها خارج حدودها فانه يجد نفسه لا محالة يصعد لتحليل الشواهد والأشقة التاريخية

التي كان من الطبيعي أن يكون المنهج المتبع هو منهج تحليل التجارب الشعورية بطلان التي بعثها الفكر أو الفيلسوف . وهو المنهج الذي تمت مباحثته باسم المنهج « الوصفي » أو المنهج « الظاهري » ، أو المنهج « الفينومينولوجي » في التراث الغربي في الفينومينولوجيا الظاهرية<sup>(٣)</sup> . وقد كان متبعاً من قبل في التراث القديم خاصة في علوم التصوف وفي علم أصول الفقه وإلى حد ما في علوم الفلكية<sup>(٤)</sup> . وهو أيضاً المنهج الذي يطبقه كل المفكرين على غروحي منهم سواء كانوا علماء أو فلاسفة أو حتى علماء وفنانين ، فلاسفة يتحدث في الخارج إلا ويحدث في الشعور ، ولا شيء يتم إثباته في الخارج إن لم يتم إثباته في الشعور ، وهو المنهج الذي يستمد بسطه الناس وجاهلهم في حياتهم اليومية في إثباتهم وتصريحهم واتخاذ مواقفهم . فلا انسان لا يستطيع أن يفهم أي موضوع إلا من خلال التجربة . والواقع ان تجربة مثالية في شعور الانسان لا يستطيع أن يفهم إلا اذا تحرك ذلك أو مدته . ولا كانت التجارب البشوية مطروحة وقوانين التاريخ والظهور المجتمعات واحدة ، فانه يتكشفاً فيها بصرف النظر عن اختلاف المصور والأيام . فنحن المبرورون على تلويل الآداب القديمة ولهم الفلسفات الخاصة وإثبات المواقف الانسانية المصور السابقة . ظاهريات واحدة ، والمعاني قائمة

(١) انظر حواره هذا المنهج في الجزء الأول من رسالة الفلاسفة ( مارس ١٩٦٦ ) ببارك .

L'Essence de la phénoménologie, L'état actuel de la méthode phénoménologique et ses applications au phénomène religieux, Bar el-Ah el Arabi, Le Caire 1960.

وانظر أيضاً تطبيق هذا المنهج في ظاهرة الشعر عند الفلاسفة في الجزء الثاني ببارك .

la phénoménologie de L'Essence, essai d'une herméneutique existentielle a partir du nouveau Testament (Paris, 1966).

(٢) انظر الرسالة هذا المنهج في علم أصول الفقه في رسالة الأولى ببارك .

Les méthodes d'Essence, essai sur la science des 1965. Fondements de la compréhension (Les Unités-États, la culture,

والفلسفة واحدة ، مثابة الامر في الفينومينولوجيا في حوارات ( رسالة مارس ١٩٦٦ ) - (١٩٦١) ( الجزء الثاني العربية كاتار ) ، (١٩٦١) .

H. Husserl: Die beiden des transzendenten Wissenschaften und die transzendentale phänomenologie, eine Einführung in die phänomenologische philosophie, pp. 88-91, H. Nijhoff, Haag 1955.

من داخل الحضارة الأوروبية وكان الغرب هو العالم كله ،  
وكان لتوزيع الفكر الأوروبي هو لتوزيع الفكر الإنساني ،  
وكان الحضارة الأوروبية عبارة في التصور الحديثة هي  
الثقافة الوحيدة للحضارات البشرية كلها . . في مصر  
والبحرين والجزيرة وما بين البحرين والى أفريقيا والى خليج  
البحرين . وعرضا على هذا التصور من هذا التحيز  
الحضارى المسبق ، ونحن نلاحظنا عجيبة ، فان الشواهد  
والأدلة التاريخية متضمن وتنوع فلو الامكان حتى  
التوصل اكبر فلو تمكن من الحضارات الأخرى والى  
مطبقها الحضارة الاسلامية التى تكون غزوة الفسطاط  
ورصدنا الفسطاط ، والى مازالت تعيشها ونعيش فيها  
حتى الان<sup>(1)</sup> . ولما كان قيامت ذو الوعي المنحصر من  
الغرب لم يبع بما فيه الثقافات احدى دولته ، فالحضارة  
الكبرى وهى دائرة الشرق ، فذلك لان الغرب مازالت  
تحتل لنا التحدى الاكبر ليس فقط عسكريا بل اقتصاديا على  
العالم وحضاريا ، بكلية في جيلنا الضائع من القوة  
وبكلية لجميعه ورده داخل حدوده حتى يشهد التوازن  
في وعية القومي بين حضارات وحضارات الغير في الغرب  
لا تله في الشرق شيئا .

4. **Conclusions**

ما هي الفلسفة تلك التي توثق الفهم ؟ وما تعريفها ؟

الإنسانية والتصورات الفلسفية . ولم يكن هناك حل مدني  
للمفكر البشري أي بحث مجرد عن الحقيقة حتى ولو أعلن  
الفيلسوف ذلك لأن التسامول مطلب إنساني يتجاوز به  
الانكسار حدود الحرية والاجتماعية والثقافية . لذلك  
كانت الفلسفات الصينية - وفي مستحدثها  
الكونفوشيوسية - فلسفات عملية مرتبطة بصفاتها  
الإنسانية على الأرض وتبعية في حدها الدنيا . كما رجع  
الإسلام الذهن البشري لغير منافع الأمة ومصلحتها  
بعدم السؤال عن إلهية لا تقع منها أو يأت منها ضرر  
« وأما الذين آمنوا لا تسألوا عن إلهية إن تفعلكم  
تسؤلوا عنهم » وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبدل لكم  
« ما أتت منها وقد غفر ربيهم » قد سألنا قوم من فلكهم  
ثم أجابوا بيده كاهنهم ( ١٠١ : ١٠٢ ) .  
والسؤال لا يجوز إلا إذا كان فيه قطع عملي . وقد قال  
عليه السلام في ذلك نقدا : إن كفى سؤال لا ينتج عنه أثر  
عملي عنه يكون عبثا من العلم ( ٢ ) . وكثير من الأسئلة  
قد إجابتهما عملية ليست نظرية . وكما في الأمر عندما  
سأل الرسول عن الساعة قال : « لمستند لها » . كما  
واظفت الفلسفات العملية في الغرب هذا البحث  
النظري للبعد من أجل الترجمة العملية في الحياة . لقد  
عرب هذا التصريف للفلسفة بالبرهان عامة وبالحقيقة  
الاستقرائية - طبقة الأصوار - خاصة وهي التي كلفها  
العلماء مؤونة العيش والتدبير حياتيا الفعلية من عمل وقد  
ورقوا واعدوا للأعمال العقلية . فبدأت في البحث عن  
طابع الأشياء وأصلها بحثا مجردا صرفا لا غاية له ولا  
خلف إلا الحقيقة ذاتها في أوليات الفراغ . كما استمر  
هذا التصريف أيضا عند بعض فلاسفة التنوير مثل أسحق  
عاصم الدول الكبير : « لأن الله أنشأ الخلق ليعلمها

© 2004 Blackwell Publishing Ltd, *Journal of Internal Medicine* 255: 109–116

(٢) يقرر المجلس :  
- التمسك بالقرارة التي أقرها المجلس في جلسته العامة بتاريخ ١٠ مارس ٢٠١٦ ، المتعلقة بـ

الحسنة الملقبة . إن تطور الفلسفة الأوروبية وبنائها الفاعل يتحدد بالبحث النظري التجريدي . وقد تحولت تلك إلى فاعلية ولصحت خطاها . بل إن العمل ذاته أي كنه ما يتعلق بالأفكار والقرينات والميول يتم البحث فيه بحثا نظريا خالصا مجردا كذا أراد كانت في « نقد العقل العملي » من أجل البحث عن الأسس النظرية للعمل . لذلك كان لينتر نموذج الفيلسوف يتحول به العلم إلى واقعيات شائعة يمكن معرفتها بقرائين العقل فاعلا وأوليها<sup>٢٦</sup> . وقد كثر ماركس غير نفس الشيء ، وجعل العقل أو التفكير Rationalization مبررا عاميا للغرب على باقي الحضارات . فقد نشأ لديه تقسيم العمل واكتشف لسانين الطبيعة واحترع الفلسفات الآلية . وقد وصل هذا الاعتزاز عند غير هذا التطوير إلى حد المتصورة<sup>٢٧</sup> .

ولم يبق لدينا في أتراس القديم ولا نهضة المعاصرة هذا الأمل لبحث النظري التجريدي باسم الفلسفة أو البحث عن الحقيقة . قد ارتبطت الفلسفة لدينا بالقرين وبالمسرحية أي بسعادة الإنسان في الدارين . كما ارتبطت المعرفة بالسعادة والفلسفة بالأخلاق ، بل إن وضع الحكمة في أصل الفضائل إنما لأصطفاها الإنسان السعادة والحخير . هكذا كان الحال في علوم الحكمة وعلوم التصوف لدينا . أما علم أصول الدين والحقيقة لديه منزلة من عند الله ، من النبوة والوحي لعالية عملية ، ولي علم أصول الفقه والحقيقة لديه عملية وأبست نظرية أي الغرض عن المصالح العامة والشائع الدينية .

في هذه البعثة ، والبحث الدائب عن الحقيقة في اليسرى كمن ألقح دائما في الأخطاء وقال في : أيها المختار ؟ فاني بكل تواضع أختار اليد اليسرى ١٩٥٩ : أي ، عب في هذا ، فالحقيقة المطلقة لك وحدك<sup>٢٨</sup> . وقد كان ذلك رد فعل على الدجاجةلية والتعطيات السبقة والمخالفات الجاهزة من السلاطين الدينية والسياسية أو من العرف والتقاليد . لذا بقدره الإنسان على اكتشاف الحقائق بجهد الإنسان الخالص حتى يطمئن إلى ذاته وإلى قدره على إعطاء العالم فضاء نظريا من وجهة يحد أن يبرز كل الأخطاء النظرية القروية التي دأبت عنها الكتبة والفقهاء إلى أسير ومن . وكان الذين هماء المفكرين الأحرار والعلماء التي سالت من أجل البحث عن الحقيقة والوجهة عليها بشفاعة الحس والتجربة وبخيل العقل والقرائن ولم يمر عوسل من هذا التصرف أعيرا بأن الفلسفة هي البحث عن الحقيقة النظرية المجردة الخالصة وأن موضوعها الكلي هو عطف أرستيدس أي الموضوع النظري التجريدي لا يوجد له في الواقع . فاعلا ارتبطت الفلسفة بالتواصي العملية الدينية أو الأسلافية ولم تكن بحثا نظريا مجردا فاعيا لا تكون فلسفة . ومن ثم لم يعرف القرون القديمة الفلسفة بهذا المعنى . بل إن سقراط نفسه ليس فيلسوفا لأنه ربط بينه النظري والأخلاقي العملية ، وعلى هذا النحو يكون الغرب وحده - بحث النظري التجريدي - هو القادر على التفلسف . ويكون الفلاسفة هو نموذج الفيلسوف في نظرية العقل ، موضوعات عملية مبرورة مداركة للطبيعة

G.Leonard: L'ontologie Theological writings, p. 41, Stanford university press, California, 1967.

(٢٦)

Husserl's Kritik, pp. 28-36, pp. 174-204 Essai philosophique (PP. 3-17 Essai, 1936, idem, pp. 409-411 pp. 407-408, NRP ١٠١)

Park, 1956, Logique formelle et logique Transcendental pp. 161-162 PUF park 1958, Recherches Logiques pp. 136-141 PUF, paris 1959.

Kant: critique de la raison pratique pp. 17-115, PUF, paris, 1948.

ومن أجل موضوعات الدين والفلسفة حوار مع دافيد هير في الفقه المعاصر ص ١٠٩ في الفكر المعاصر ص ١٠٩ ، عن الفكر المعاصر : الفلسفة ، ١٩٧٧ .

كذلك في العصر الوسيط يصرّف النظر عن صواب هذه المبادئ النظرية أو عطلتها (الخطيئة ، الخلاس ، القداد ..... الخ) . كما بحث ديكارت موضوع العوارب والخطأ في التمثلات في الفلسفة الأولى وكذلك فعل سينوزا في « الأفعال » . بل إن « البرهانية » حد « حل » تقوم على أساس تجريبي وهو بحث نظري وإن اعتكف التبحر ، ويقيم على استقصاء للعقل كما هو الحال عند علماء أصول الفقه في تركيا . وهناك الاتجاهات العملية عند شلر F. E. Schiller ، وبيرس Ch. Pierce ، وبلوندل ، وكلها تؤسس العمل على البحث النظري سواء في العلوم الإنسانية أو في العلوم الطبيعية والطبيعية أو في الطبيعة الدقيقة . بل إن الموضوعية دائما ، باعتبارها رد فعل على الفلسفات النظرية المعقدة ، لم تمثل الأسس النظرية للسلوك التجريبي الاجتماعي كما هو واضح في « نقد العقل الجليل » عند سارتر (١٩٦١) .

لقد انتهت الفلسفة عند اليونان بعد أن ساعدت الفلسفة عند أرسطو المدارس الأخلاقية العملية كالرواقية والأيثورية ، وأحرزت الفلسفة إلى بحث في السعادة والقلق وتاريخيات عملية في جماعات وحلقات فوق طوطم الأسس النظرية فلذا البحث . كما كانت الفلسفة في أمريكا بعد النزعة البرهانية الخالصة كما هو

٢ - حل الفلسفة هي فن الحياة والتكيف مع مطالبها ومقتضاياتها من أجل البقاء والمحرص على الفاعل الخاصة والعملة دون طرح أي سؤال نظري ؟ حل من عهد تسهيل للأمر ، وتأجيل الصعاب ، وحل المشاكل من أجل غير الحياة ؟ ولكن البرهانية دائما كانت رد فعل على الفلسفة باعتبارها بحثا عن الحقائق النظرية للمعرفة التي لا أثر لها في الحياة العملية . لذلك أسقطت من حسابها موضوع البحث النظري الخالص . وهو أيضا موقف برجسون من العقل والبحث النظري بل والفن القوي Statique ، والهدف من ذلك كله هو التكيف مع الحياة . فالمفردات النظرية عند برجسون مجرد تحليل والباحث للواقع ، وأبست الواقع قبل الذي يتكيف الإنسان معه ويخترقه بأفكاره الرومانسية ، مجرد شبيكات أو محاولات أو أدوات للمصرف ليست رميدا حلولا وتروا عملية (٢٩) .

والخطيئة أنه يصعب تساوئ مشكلة العمل دون النظر ، فالنظر هو أساس العمل . لذلك كتب كاداف « نقد العقل العملي » لبحث المسائل النظرية لتوضيحات العمل والسلوك ، كما أن الاتجاهات العملية في الفلسفات كلها لم تسقط من حسابها البحث النظري ، فسطرط كان يبحث عن المبادئ النظرية العامة للسلوك العملي . وكذلك كان كلافون وأرسطو . وعقل الحال

B. Bergson: Les sources du moral et de la Religion, pp. 101-102 PUF, Paris 1950.

(٢٩)

Descartes: Meditation pp. 361-369 Oeuvres de Lefevre, NRF, Paris, 1921.

(٣٠)

opinion d'Éthique pp. 438-441, œuvres complètes NRF, Paris 1954.

J. S. Mill: L'utilitarisme pp. 1-9 puf, Paris 1950.

F. E. Schiller: Humanistic proposition pp. 40-54, Free Press (New York 1961).

Ch. Pierce: Selected Writings, the architecture of theories Dover, New York, 1964, The essential Writings, How to make our ideas clear p. 127-137, Harper, New York, 1971.

Philosophical Writings, the function of belief p. 3-22, Dover, New York 1955.

H. Blundell: L'Action (1955), pp. 1-11, PUF, Paris 1960.

J. P. Sartre: Critique de la raison dialectique, pp. 13-32 NRF 1960

الفرجة ، التحدثان بالطبع ، المتحدثان بالجوهر والفرجة ، وأما يمكن الخلاف بينهما في الظاهر ، ومن هنا أتت ضرورة التأويل ، ويظم الخلاف بينهما عند العامة التي لا تقدر على التأويل ، وعند رجال الدين الذين يدافعون عن منحهم الضرورة ويضطهدون الحكماء الذين يكشفون عيوبهم . بل إن غاية الفيلسوف هي بيان هذا الاتصال بين الشريعة والحكمة ، وبين الدين والفلسفة<sup>(١٢٦)</sup> .

وقد وضع هذا الاتجاه أيضا لدى أتباع الكعبة الأوائل خاصة عند جستان الذي كان يرى سقراط مسيحا ، والفلسفة هي حكمة الحكمة ، والسياسة هي الحكمة ، ومن ثم فلا خلاف بين الفيلسوف والسياسي . وقد استمر هذا التيار أيضا في الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط عندما بدأ إرشاد سطر على اللاهوت عند بيراجيو القروبي ، وأينفرا الأميلي ، واستمر عند أبلان . كما ظهر بوضوح عند الرشديين اللاتين وفي مذهبهم سطر الراباني وغيره من تلاميذ الفيلسوف . كما ظهر في العصر الحديث كله ابتداء من ديكرت والديكارتيين خاصة سينوا الذي أشكك استيعاب كل حقائق الإيمان من العقل الخالص . ولقد بلغ ذلك القموة عند هيجل عندما تحول الدين إلى فلسفة والتطيت إلى جدل ، والعبادة إلى تاريخ . كما تحولت الفلسفة إلى عين ، والعقل إلى إله والعقل إلى دمي . لم يجد هناك فرق بين الفلسفة والدين . . . ولا سيما لطفان للفكر ، ومظهران للمطلق . ومن ثم خلق هيجل

الخلل عند ديم جيس وجون ديوي ، فاستاءت الفلسفة هي مقدار ما تحدث من أثر في الحياة العملية . وأصبح يقرب بالمتبع كله نقل في التزعة العملية وفي مطعنة الفكر لولا عبثة بعض المفكرين الأوروبيين والقيام بحركة ثقافية علمية ألحح السؤا في النظرى<sup>(١٢٧)</sup> .

٣ - حل الفلسفة فكثير على الدين ، وأبدي لعقله وخدمة له ، ولهم لصورة ٢ لقد أربطت الفلسفة منذ نشأتها بالدين ، وخرجت من المبدأ والكتاتى والتشغل بها رجال الدين . بل إن الفلسفة لم تكون نظريا طبعيا للدين كما يفكر بعض فلاسفة التاريخ مثل كورت في لقرون الخلافت الثلاث ، وإن موضوع الفلسفة الأول وهو الوجود المطلق ، هو بوجه موضوع الدين الأول وهو الله . وإن وسيلة الصرفة في الفلسفة - أن العقل أو النفس - هي بعبارة وسيلة التمرن في الدين وهي الروح أو الإيمان أو النبوة أو الانعام بالزعم ما كبر بدموع المؤمنين من اختلاف عند البعض . وبين عقله عند البعض الآخر . وإن غاية الدين وهي السعة في الدنيا والأخرة ، هي بعبارة غاية الفلسفة وهي الحصول على السعادة . ومن ثم كان الدين والفلسفة مطلقين في الموضوع والمبدا والغاية . وقد ظهر ذلك بشكل واضح في لرائكة القديم عند الفلاسفة المسلمين . فالفلسفة والدين عند الكندي مطلقان في الموضوع والغاية وإن اعتقدا في النج ، وعند ابن سينا طريقان يؤمضان إلى نفس الغاية كما واضح من لغة « هي بن بظان » . وعند ابن رشد : الفلسفة بالنسبة للشريعة هي الأمت

(١٢٦) James J. Garmey, pp. 17-48, Marquette Books, New York 1970.

(١٢٧)

J. Garmey: The quest for certainty, pp. 3-25, Putnam, New York 1960.

(١٢٨) كتاب الفقيه في المنهج ومبادئ الفلسفة الأولى (الطبعة الأولى ١٩٥٩) ، من تأليف محمد الحنفية ، دار الفكر ، في بن بظان من ١٠ إلى ١٢ ص ١٢٥ و ١٢٦

كما يذكر الشرف والفكر ١٩٥٩ ، من تأليف محمد الحنفية ، دار الفكر ، في بن بظان من ١٠ إلى ١٢ ص ١٢٥ و ١٢٦

الحروف الفقهية ، ومبادئ الفقه الفقهية ، الفقه الرابع (الطبعة الأولى ١٩٥٩) ، من تأليف محمد الحنفية ، دار الفكر ، في بن بظان من ١٠ إلى ١٢ ص ١٢٥ و ١٢٦

بدر الدين الفلسفي القديم الذي أصبح فيه البرهان الفلسفي والفلسفة هو البرهان<sup>(١٢٢)</sup>.

ولكن ارتباط الفلسفة بالدين جعلها عامية له وأقلها القدرة على التفكير المستقل وحرة البحث - أصبحت الفلسفة عامية للدين وحرة له كما أصبحت له فعل عتية الفلسفة التي أصبحت عند البعض الآخر في مواجهة الدين - ومعارضة له - فبدل أن كانت عامية للدين أصبحت سيده له - حيث يتحول الدين إلى مجرد عموقات وأساطير من الناحية النظرية وإلى شعائر وفكر من الناحية العملية - وإلى سلطة ومؤسسات ومعتقدات من الناحية التنظيمية - وتصبح الفلسفة من أجل الملأ العقل والحرة والعدل - بعد الإنسان إلى العالم بعد أن استلبه الدين خراباً عنه كما ظهر ذلك بوضوح عند فيرواخ في « جهر المسألة »<sup>(١٢٣)</sup>.

وقد ظهر نفس الاتجاهين في تراثنا القديم - الأول يريد جعل الفلسفة عامية للدين كما وضع عند الآخر جعلهم العقل أساس العقل - والثاني جعل الفلسفة مسئلة عن الدين كما وضع عند المعتزلة بجعلهم العقل أساس العقل - وقد ظهر رد الفعل على الاتجاه الأول عند ابن الروادى وعند الرازي ولذلك لم

أعطى مؤلفاهم خاصة عن الدين - وما زالت حتى الآن في حركات الإصلاحية الأخيرة وفي نهضات المعاصرة تصور ارتباط الفلسفة بالدين كما هو الحال في « الجوانية »<sup>(١٢٤)</sup>.

١ - هل الفلسفة تفكير على العلم - والمثل في نتاجه وحل المسألة وتبين ماهية ونظر في موضوعاته ؟ لقد ارتبطت الفلسفة دائماً بالطبيعة وهي ميدان العلم وموضوعه الأول عند الطبيعيين الأوائل عند اليونان - بل إن العلم ذاته قد نشأ من ثبات فلسفة الطبيعة ثم ساعد على ازدهارها بعد ذلك - كانت فلسفة الطبيعة مائدة للعلم كما كان العلم مائدة للفلسفة الطبيعة - وازدهرت الفلسفة الطبيعية في القرن التاسع عشر بتتبع العلم وإثر الاكتشافات العلمية الحديثة - واكتشاف علوم الحياة والاصطلاح إلى علوم الطبيعة - وبعد نظرية التطور وأثرها على كسلي الطبيعي للبيئة والمكون - بل هذا القرن نشأت فلسفة علمية - اختار من العلم الناحية التي لا توضح الطبيعة فانحصرت الفلسفة على تحليل اللغة - وتحولت إلى علم مضبوط - كما تحولت فلسفات الطبيعة إلى أطر نظرية للمعادن الاشتراكية كما هو الحال عند ماركس وأتجار - أو إلى أسس ميتافيزيقية لفلسفات الوجود كما هو الحال عند هيدجر ونظية الطبيعيين الأوائل قبل سقراط - أو عند ميراثيون وجرسون

(١٢٢) E. Gibran: la philosophie au moyen- Age, pp. 16-17, pp. 233-34.

(١٢٣)

— Nagel L. « report du christianisme et son destin », pp. 158-79.

وأكدت عليه - أخرج من الفلسفة الطبيعية من ١٠-١١ - الفلسفة الكلية - الاتجاه القصة ١٢٢٥ .

(١٢٤) عرض ميراثيون في رسالة في اللاهوت والسياسة لعين المؤمنين بلفظ « يطرح عقل الفلسفة عن اللاهوت والدين بين الطبيعيين - عقل في عهد القصة من ١٢١٥-١٢٢٥ - الفلسفة الكلية - الاتجاه القصة القصة ١٢٢٥ .

عقل في عهد القصة في ١٢١٥ من عقل عرض جهر المسألة في دراسة يونان - لاخرات النبي عند فيرواخ - مثل عقل الجوانية العنصر - العهد الأول أبريل مايو يونيو ١٢٢٤ .

(١٢٥) ابن رشد - « تجميع اللغة » من ١٢١٥ - عقل الجوانية القصة القصة القصة ١٢٢٤ .

عهد الأخير الأصغر - الموضع من الروادى القصة - من ١٢٢٥ .

عقل في دراسة عن الجوانية يونان - من الرعي القروي إلى الرعي الاجتماعي في دراسات لاهوتية من ١٢٢٥-١٢٢٥ - الفلسفة القصة القصة القصة ١٢٢٥ .



العلم على الفلسفة ، وأصبحت الفلسفة إحدى مراحل التفكير البشري بعد الدين وقبل العلم . ولم يعد لدى الإنسان أي مجال لتكامل النظرى المطلق . إن لم يتأ العلم عليه بالدين أو الفن يجد فيها ممتعاً وبيئته .

٥ - حل الفلسفة التفكير على الفن ؟ لقد ارتبطت الفلسفة أيضا منذ نشأتها بالفن كذا ارتبطت بالدين والعلم . وكان التفكير في المجال أحد مصادر التفكير الفلسفى ، أما الإنسان البدائي فكان قبل أن يكون فيلسوفاً ، فنر لغة وتعبيرا أكثر بدائية من الفلسفة التي تحتاج إلى نظير وتحليل وترتيب ومنطق وسعة ورياسة . وقد إساءل الفلاسفة لديها عن معنى الفن والجمال . ولا يوجد فيلسوف إلا ويخرج مذهبه بنظرية في الفن أو يخطئه في الجمال . وقد قام الفلاسفة أنفسهم بوضع نظريات علم الجمال ، كما أصبح علم الجمال أحد فروع الفلسفة . يحصل له أتباعون محبوا « فيديوس » ، ويحصل أولئك كتب الشرح أحد كتب المنطق . وكذب أولئك كتباً في « التوسعة » . وفي مرحلة الطغاب الفلسفة في العصور الحديثة يحصل له أتباع أحد كتبه الشعبية الثلاثة « لقد ملكنا الحكم » ، وأيضا « ملاحظات حول الجحش والجليل » ، وتبعه في ذلك شيلر في « التربية الجمالية للإنسان » ، كما طبع هيجل مذهبه في « دروس

واقتصادها على الطبيعة البشرية من خلال علم النفس وعلم الحياة بوجه عام »<sup>(١٦)</sup> .

وقد أصبح العلم الطبيعي لدينا منذ القرن الخامس ، عند شيلر شجول ومحطوب معزول ، وتقولوا حداد وويل للدين ولكن ، وفي هذا القرن عند سلامة موسى ، وبكى نجيب محمود وإفراء ذكرها ، أحد طرق الطبيعة وأهم شروطها نظرا لما يسود اجتماعنا من غمارة وأساطير وهومات لا يمكن الاقتراب منها . وأصبح تكوين فلسفة علمية أحد طرق الإصلاح ، إضافة لاستعمالنا اللغة ، وتوجيهها لومينا نحو الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية واستخدامها للعقل بطريقة تحليلية<sup>(١٧)</sup> .

وبالرغم من التيارات الفلسفة العلمية والبيانية في الفلسفة على التصورات النظرية التي لا أسس لها في العقل أو في الطبيعة ومصاديق الخرافات على الطرق استطاع الفلاسفة حل كل الأفكار الشبكية والافتات الفلسفة والأحكام البشرية والتصورات والأفكار إلا أن الفلسفة فقدت استقلالها . وأصبحت أقوى وراء العلم أنها تعذب . وضاع من الفلسفة روح التامل والتساؤل ، وفقدت منها الحيرة والظنون والأفكار الخبيثة ، وتحولت إلى مذهب «عاطفي يرفض كل شكل يخرج عن حدود العلم ويتهمة بالخرافة » والباطل<sup>(١٨)</sup> . وفي النهاية حل

J. Dewey: The influence of Dewey on philosophy, Bloomington, 1942

(١٦)

E. Eugène Diabétique de la Nature, Éditions sociales, Paris, 1952 ch. VIII: la philosophie de la Nature chez les Anciens, Paris 1961 E. Russell: On the philosophy of science, New York, 1948.

Logic and knowledge, New York 1948, The scientific

method, New York 1959, Human knowledge, its scope and limits, New York 1948, An inquiry into meaning and truth, Baltimore, 1949

A.J. Ayer: Language, truth and logic, New York 1953: The problems of knowledge, Baltimore, 1949, The foundations of Empirical knowledge Baltimore 1949.

(١٧) على شيلر : الفلسفة البشرية والخرافة ، الجزء الأول ، الفصل ١ : ١٥٠ . ، رافى نجيب محمود من راية الفلسفة ، دار المشرق ، القاهرة ١٩٧١ . ، نجيب محفوظ من راية العلم والخرافة ، الجزء ١ : ٢٢٠ . ، فؤاد زكريا : التفكير العلمي ، القاهرة ١٩٥٠ .

المعصر . وبالتفعل لا يوجد فيلسوف الا وطني ملحقه في السياسة أو الاجتماع أو الاقتصاد أو التاريخ أو القانون . هناك : جمهورية افلاطون ، والقانون وكتاب السياسة : لأرسطو ، و : دستور أينا ، و : مدينة الله : لأغسطس ، و : رسالة في اللاهوت والسياسة : لاسينولا ، و : مشروع السلام الدائم : لكنتات ، وفلسفة الحق : لهيجل ، و : أسطورة الدولة : لكهايمير ، و : العقيدة البرية : بوسنيل الإنسانية : لياسيز ، والأستية والرعب : لفرابوني ، و : نظمد العقل البشري : لسلوتر ، و : الإنسان ضد الأنسلي : لهابريل مارسل ، و : فكرة السلام : لشير و : العقل والثورة : لكارنوز . كما لا يوجد فيلسوف الا وروح ملحقه في موضوعات السياسة والاجتماع أو الاقتصاد . لقد كتب مارسل البشري : المقاطع من السلام : ، و : الحرب و : الإنسان والوطن : ، و : ميكانيكي : الأخير : ، و : ريسو : الشد الاجتماعي : ، و : مونتسكيو : روح القوانين : ، و : موز : بولونية : ، و : مكرمبول : الكنيسة والدولة : ، و : بيرك : في الثورة : ، و : موز : كتابات سياسية : ، و : بوسنيل : المفكرية النهائية : ، و : موز : الكنيسة : فكرة الدولة : ، و : ماركوزين : الله والدولة : ولونجيا : الثورة الجماهير : ، و : رابوزي : الديمقراطية : . بل ان رسل قد انصهر ربما نصف نتائج الفلسفة لموضوعات الاجتماعية والسياسية مثل : التجمع الإنساني في الأختلال والسياسة : ، و : سياسي النظام الاجتماعي : ، و : الحرية والنظام الاجتماعي : ، و : أبقا : جديدة لعالم جديد : ، و : الحرية ضد النظام : ، و : السلطة : والفرد : ، و : الطريق إلى

لن الجمال : وبعده شويور حيث جعل الفلسفة تفكرها على الفن والحيات . ولا يخلو فيلسوف معاصر الا ويتطرق إلى الفن ، فكتب كتب سارترس والجمال : في الفن والأدب : ، و : جعل كركجارد : الجمال : أول مراسل الفية . كما ارتبط الجمال بالفية وبلغها الفية عند شويور وبريوسوت ونيتشه . وبالتفعل الروحي عند لوستري . والفرد إلى فلسفة خلاصة عند سوزان لانير وكولتورير وريور وبارتر وبيدهر . فالصورة الفية واصل الفيل هما الوظيفتان الأساسيتان للفلسفة (١٥) .

ومع ذلك ظائف هذه وسيلة للتعبير وليس فكرة وإن كان هذا للتعبير . هو عدد أسلوب في التعبير عن الفين أو الفلسفة أو العلم أحيانا وليس فكرة : والأفكار البشري أعيد أنواع الأفكار مثل الأفكار الحسي والأفكار العقلي والحسي الفلسفي . حين لم يكون في الفلسفة إلى الجمال هو عدد للفكر إلى الفرد : والفكر للفكر من أجل الصورة والفتحة بالشدة العزلة منه من أجل وسيلة التعبير .

١ . على الفلسفة تفكر على العلوم الإنسانية مثل الاجتماع والسياسة والاقتصاد والتاريخ والقانون ؟ على هي تفكير على ظروف كل عصر وأسواق كل مجتمع ؟ على هي تعبير عن روح العصر التي تظهر في العلوم الإنسانية ؟ لا لا شك فيه أن الفلسفة تعبير عن ظروف كل عصر . انشأ فيها ، وأبهر فيها ، وتأثر فيها خاصة عندما تدخل الأفكار الفلسفية في نسل متكامل وأصبح : ليدولوجيا : . وبالتالي هي عدد تفكير على العلوم الإنسانية لما كانت هذه العلوم هي التي تعكس روح

ولقد ارتبطت الفلسفة في تراثنا القديم بكل هذا اللون من الفكر السياسي والاجتماعي ، وظهر بصورة واضحة في علوم الفقه والشريعة أكثر مما ظهر في علوم الحكمة ، ولكنه لم يكن فلسفة بالمعنى النظري بل تكيفاً للسلوك العملي وتنظيماً للحياة العامة ، كما ارتبط فكرنا الاصلاحي الأخير بهذا اللون من التفكير السياسي والاجتماعي حتى أصبح هو الغالب على فكرنا القومي ، فالتيارات الفكرية الثلاثة في فكرنا المعاصر : القومي والعملي والقومي ، كلها تبدأ من الاصلاحي والبيعي وتغير الواقع الاجتماعي ، وأعطت الأولوية للعلوم العملية على العلوم النظرية ، وحاولت الدعوة إلى تأسيس علوم اجتماعية تلبس بحال الأمة وتبنيها على النهضة<sup>١٢١</sup>.

وبمع ذلك فإن اعتبار الفلسفة تفكيراً في المجتمع يستلزم في علومنا العقلية تأليف باستمرار رواه أجدادنا الصالحون غير فكرة من تجاوزها ، فالمعاصر إحدى خطوات التاريخ ، والتجديد إحدى خطواته ، والفلسفة وجدتها هي القدرة على رؤية توابيع الحياة ، لذلك ارتبطت الفلسفات الاجتماعية بفلسفات التاريخ ، الفلسفة هي القدرة على إدراك الكليات من خلال التفصيل والملاحظات المصغرة على الواقع ، وبالتالي يمثل السؤال النظري مطروحا حتى في خضم أحداث التاريخ .

٢ - الفلسفة تحليل للتجارب البشرية لفهمها ما فيها . وهي الحجاب المعبر التي تظهر من خلال وهي الأفراد

الطرية ، ، السلطة ، ، جرائم الحرب في لبنان ، . بل إنه تحدث في أكثر الموضوعات الاجتماعية شيوعاً مثل : الحصول على السمعة ، ، الزواج والأصلاحي ، ، مدح اجترار ، بل إن هناك فلاسفة قد عرفوا كذلك بنظريتهم السياسية فقط دون أن تكون لهم أبنية منهجية أو مذاهب فلسفية مثل هارنجتون والكثيرين جوست ، وجوزيف دي ميستر وجورجين ، وبرونو وماركس وديكويين وسوليفيك وكولونكي وماركسكي وغيرهم . كما ظهر فلاسفة في التاريخ يفكرون في تقدم الشعوب وأصبحوا فلاسفة لا يفلتون أهمية وأثراً من الفلسفة الخالص مثل هرزوف فيكون ، وكوتندوسيه ، وكوروتو ، وكرونتشه ، ونوتسي وتينستر ، وكسرون وغيرهم<sup>١٢٢</sup>.

ولكن تحولت الفلسفة من هذا النوع عند البعض إلى تفكير طومباري كما حدث عند ميور ، وعند مائة الاشتراكية المحلية ، وأصبحت تسمى من أجلي والحيات أكثر مما تغير من واقع السهل . كما تحولت عند البعض الآخر إلى أيديولوجيات تنحى بالجزئية والتعصب والمذمومة ، وبالتالي فقد الفلسفة روح البحث الحر ، والقدرة على الحوار . كما تحولت عند فريق ثالث إلى مذاهب سياسية ونظم اقتصادية مثل الرأسمالية والاشتراكية والقومية والقرمية والثورية والشيوعية ، وبالتالي تحولت إلى سلوكيات تعاقب عند الدولة بالجهل والبوليس ، ولقد الفلسفة تدريجاً على النقد الاجتماعي وعلى تغير الواقع<sup>١٢٣</sup>.

١٢١ - إن هذا الفكر وإن كان هؤلاء الفلاسفة الاجتماعيين ويعلمهم وعلمياً بشدائد بما خلفه عليه الطريق والفكر . انظر أيضاً مقدمة في السبع - أربعة أشهر المعاصر من

مقدمة التاريخ .

Th. Moret Unipia, New York, 1944, Sakunda: God and the state, New York, 1928.

(٢٠٠)

١٢٢ - إن هذا الفكر الطومباري : مذهب الآداب العصرية في مطلع الآداب المعاصرة ١٩٧٦ .

على حسن التفاضل : الآداب العصرية المعاصرة ، ص ١١٠ ، ص ١١١ ، ص ١١٢ ، ص ١١٣ ، ص ١١٤ ، ص ١١٥ ، ص ١١٦ ، ص ١١٧ ، ص ١١٨ ، ص ١١٩ ، ص ١٢٠ ، ص ١٢١ ، ص ١٢٢ ، ص ١٢٣ ، ص ١٢٤ ، ص ١٢٥ ، ص ١٢٦ ، ص ١٢٧ ، ص ١٢٨ ، ص ١٢٩ ، ص ١٣٠ ، ص ١٣١ ، ص ١٣٢ ، ص ١٣٣ ، ص ١٣٤ ، ص ١٣٥ ، ص ١٣٦ ، ص ١٣٧ ، ص ١٣٨ ، ص ١٣٩ ، ص ١٤٠ ، ص ١٤١ ، ص ١٤٢ ، ص ١٤٣ ، ص ١٤٤ ، ص ١٤٥ ، ص ١٤٦ ، ص ١٤٧ ، ص ١٤٨ ، ص ١٤٩ ، ص ١٥٠ ، ص ١٥١ ، ص ١٥٢ ، ص ١٥٣ ، ص ١٥٤ ، ص ١٥٥ ، ص ١٥٦ ، ص ١٥٧ ، ص ١٥٨ ، ص ١٥٩ ، ص ١٦٠ ، ص ١٦١ ، ص ١٦٢ ، ص ١٦٣ ، ص ١٦٤ ، ص ١٦٥ ، ص ١٦٦ ، ص ١٦٧ ، ص ١٦٨ ، ص ١٦٩ ، ص ١٧٠ ، ص ١٧١ ، ص ١٧٢ ، ص ١٧٣ ، ص ١٧٤ ، ص ١٧٥ ، ص ١٧٦ ، ص ١٧٧ ، ص ١٧٨ ، ص ١٧٩ ، ص ١٨٠ ، ص ١٨١ ، ص ١٨٢ ، ص ١٨٣ ، ص ١٨٤ ، ص ١٨٥ ، ص ١٨٦ ، ص ١٨٧ ، ص ١٨٨ ، ص ١٨٩ ، ص ١٩٠ ، ص ١٩١ ، ص ١٩٢ ، ص ١٩٣ ، ص ١٩٤ ، ص ١٩٥ ، ص ١٩٦ ، ص ١٩٧ ، ص ١٩٨ ، ص ١٩٩ ، ص ٢٠٠ ، ص ٢٠١ ، ص ٢٠٢ ، ص ٢٠٣ ، ص ٢٠٤ ، ص ٢٠٥ ، ص ٢٠٦ ، ص ٢٠٧ ، ص ٢٠٨ ، ص ٢٠٩ ، ص ٢١٠ ، ص ٢١١ ، ص ٢١٢ ، ص ٢١٣ ، ص ٢١٤ ، ص ٢١٥ ، ص ٢١٦ ، ص ٢١٧ ، ص ٢١٨ ، ص ٢١٩ ، ص ٢٢٠ ، ص ٢٢١ ، ص ٢٢٢ ، ص ٢٢٣ ، ص ٢٢٤ ، ص ٢٢٥ ، ص ٢٢٦ ، ص ٢٢٧ ، ص ٢٢٨ ، ص ٢٢٩ ، ص ٢٣٠ ، ص ٢٣١ ، ص ٢٣٢ ، ص ٢٣٣ ، ص ٢٣٤ ، ص ٢٣٥ ، ص ٢٣٦ ، ص ٢٣٧ ، ص ٢٣٨ ، ص ٢٣٩ ، ص ٢٤٠ ، ص ٢٤١ ، ص ٢٤٢ ، ص ٢٤٣ ، ص ٢٤٤ ، ص ٢٤٥ ، ص ٢٤٦ ، ص ٢٤٧ ، ص ٢٤٨ ، ص ٢٤٩ ، ص ٢٥٠ ، ص ٢٥١ ، ص ٢٥٢ ، ص ٢٥٣ ، ص ٢٥٤ ، ص ٢٥٥ ، ص ٢٥٦ ، ص ٢٥٧ ، ص ٢٥٨ ، ص ٢٥٩ ، ص ٢٦٠ ، ص ٢٦١ ، ص ٢٦٢ ، ص ٢٦٣ ، ص ٢٦٤ ، ص ٢٦٥ ، ص ٢٦٦ ، ص ٢٦٧ ، ص ٢٦٨ ، ص ٢٦٩ ، ص ٢٧٠ ، ص ٢٧١ ، ص ٢٧٢ ، ص ٢٧٣ ، ص ٢٧٤ ، ص ٢٧٥ ، ص ٢٧٦ ، ص ٢٧٧ ، ص ٢٧٨ ، ص ٢٧٩ ، ص ٢٨٠ ، ص ٢٨١ ، ص ٢٨٢ ، ص ٢٨٣ ، ص ٢٨٤ ، ص ٢٨٥ ، ص ٢٨٦ ، ص ٢٨٧ ، ص ٢٨٨ ، ص ٢٨٩ ، ص ٢٩٠ ، ص ٢٩١ ، ص ٢٩٢ ، ص ٢٩٣ ، ص ٢٩٤ ، ص ٢٩٥ ، ص ٢٩٦ ، ص ٢٩٧ ، ص ٢٩٨ ، ص ٢٩٩ ، ص ٣٠٠ ، ص ٣٠١ ، ص ٣٠٢ ، ص ٣٠٣ ، ص ٣٠٤ ، ص ٣٠٥ ، ص ٣٠٦ ، ص ٣٠٧ ، ص ٣٠٨ ، ص ٣٠٩ ، ص ٣١٠ ، ص ٣١١ ، ص ٣١٢ ، ص ٣١٣ ، ص ٣١٤ ، ص ٣١٥ ، ص ٣١٦ ، ص ٣١٧ ، ص ٣١٨ ، ص ٣١٩ ، ص ٣٢٠ ، ص ٣٢١ ، ص ٣٢٢ ، ص ٣٢٣ ، ص ٣٢٤ ، ص ٣٢٥ ، ص ٣٢٦ ، ص ٣٢٧ ، ص ٣٢٨ ، ص ٣٢٩ ، ص ٣٣٠ ، ص ٣٣١ ، ص ٣٣٢ ، ص ٣٣٣ ، ص ٣٣٤ ، ص ٣٣٥ ، ص ٣٣٦ ، ص ٣٣٧ ، ص ٣٣٨ ، ص ٣٣٩ ، ص ٣٤٠ ، ص ٣٤١ ، ص ٣٤٢ ، ص ٣٤٣ ، ص ٣٤٤ ، ص ٣٤٥ ، ص ٣٤٦ ، ص ٣٤٧ ، ص ٣٤٨ ، ص ٣٤٩ ، ص ٣٥٠ ، ص ٣٥١ ، ص ٣٥٢ ، ص ٣٥٣ ، ص ٣٥٤ ، ص ٣٥٥ ، ص ٣٥٦ ، ص ٣٥٧ ، ص ٣٥٨ ، ص ٣٥٩ ، ص ٣٦٠ ، ص ٣٦١ ، ص ٣٦٢ ، ص ٣٦٣ ، ص ٣٦٤ ، ص ٣٦٥ ، ص ٣٦٦ ، ص ٣٦٧ ، ص ٣٦٨ ، ص ٣٦٩ ، ص ٣٧٠ ، ص ٣٧١ ، ص ٣٧٢ ، ص ٣٧٣ ، ص ٣٧٤ ، ص ٣٧٥ ، ص ٣٧٦ ، ص ٣٧٧ ، ص ٣٧٨ ، ص ٣٧٩ ، ص ٣٨٠ ، ص ٣٨١ ، ص ٣٨٢ ، ص ٣٨٣ ، ص ٣٨٤ ، ص ٣٨٥ ، ص ٣٨٦ ، ص ٣٨٧ ، ص ٣٨٨ ، ص ٣٨٩ ، ص ٣٩٠ ، ص ٣٩١ ، ص ٣٩٢ ، ص ٣٩٣ ، ص ٣٩٤ ، ص ٣٩٥ ، ص ٣٩٦ ، ص ٣٩٧ ، ص ٣٩٨ ، ص ٣٩٩ ، ص ٤٠٠ ، ص ٤٠١ ، ص ٤٠٢ ، ص ٤٠٣ ، ص ٤٠٤ ، ص ٤٠٥ ، ص ٤٠٦ ، ص ٤٠٧ ، ص ٤٠٨ ، ص ٤٠٩ ، ص ٤١٠ ، ص ٤١١ ، ص ٤١٢ ، ص ٤١٣ ، ص ٤١٤ ، ص ٤١٥ ، ص ٤١٦ ، ص ٤١٧ ، ص ٤١٨ ، ص ٤١٩ ، ص ٤٢٠ ، ص ٤٢١ ، ص ٤٢٢ ، ص ٤٢٣ ، ص ٤٢٤ ، ص ٤٢٥ ، ص ٤٢٦ ، ص ٤٢٧ ، ص ٤٢٨ ، ص ٤٢٩ ، ص ٤٣٠ ، ص ٤٣١ ، ص ٤٣٢ ، ص ٤٣٣ ، ص ٤٣٤ ، ص ٤٣٥ ، ص ٤٣٦ ، ص ٤٣٧ ، ص ٤٣٨ ، ص ٤٣٩ ، ص ٤٤٠ ، ص ٤٤١ ، ص ٤٤٢ ، ص ٤٤٣ ، ص ٤٤٤ ، ص ٤٤٥ ، ص ٤٤٦ ، ص ٤٤٧ ، ص ٤٤٨ ، ص ٤٤٩ ، ص ٤٥٠ ، ص ٤٥١ ، ص ٤٥٢ ، ص ٤٥٣ ، ص ٤٥٤ ، ص ٤٥٥ ، ص ٤٥٦ ، ص ٤٥٧ ، ص ٤٥٨ ، ص ٤٥٩ ، ص ٤٦٠ ، ص ٤٦١ ، ص ٤٦٢ ، ص ٤٦٣ ، ص ٤٦٤ ، ص ٤٦٥ ، ص ٤٦٦ ، ص ٤٦٧ ، ص ٤٦٨ ، ص ٤٦٩ ، ص ٤٧٠ ، ص ٤٧١ ، ص ٤٧٢ ، ص ٤٧٣ ، ص ٤٧٤ ، ص ٤٧٥ ، ص ٤٧٦ ، ص ٤٧٧ ، ص ٤٧٨ ، ص ٤٧٩ ، ص ٤٨٠ ، ص ٤٨١ ، ص ٤٨٢ ، ص ٤٨٣ ، ص ٤٨٤ ، ص ٤٨٥ ، ص ٤٨٦ ، ص ٤٨٧ ، ص ٤٨٨ ، ص ٤٨٩ ، ص ٤٩٠ ، ص ٤٩١ ، ص ٤٩٢ ، ص ٤٩٣ ، ص ٤٩٤ ، ص ٤٩٥ ، ص ٤٩٦ ، ص ٤٩٧ ، ص ٤٩٨ ، ص ٤٩٩ ، ص ٥٠٠ ، ص ٥٠١ ، ص ٥٠٢ ، ص ٥٠٣ ، ص ٥٠٤ ، ص ٥٠٥ ، ص ٥٠٦ ، ص ٥٠٧ ، ص ٥٠٨ ، ص ٥٠٩ ، ص ٥١٠ ، ص ٥١١ ، ص ٥١٢ ، ص ٥١٣ ، ص ٥١٤ ، ص ٥١٥ ، ص ٥١٦ ، ص ٥١٧ ، ص ٥١٨ ، ص ٥١٩ ، ص ٥٢٠ ، ص ٥٢١ ، ص ٥٢٢ ، ص ٥٢٣ ، ص ٥٢٤ ، ص ٥٢٥ ، ص ٥٢٦ ، ص ٥٢٧ ، ص ٥٢٨ ، ص ٥٢٩ ، ص ٥٣٠ ، ص ٥٣١ ، ص ٥٣٢ ، ص ٥٣٣ ، ص ٥٣٤ ، ص ٥٣٥ ، ص ٥٣٦ ، ص ٥٣٧ ، ص ٥٣٨ ، ص ٥٣٩ ، ص ٥٤٠ ، ص ٥٤١ ، ص ٥٤٢ ، ص ٥٤٣ ، ص ٥٤٤ ، ص ٥٤٥ ، ص ٥٤٦ ، ص ٥٤٧ ، ص ٥٤٨ ، ص ٥٤٩ ، ص ٥٥٠ ، ص ٥٥١ ، ص ٥٥٢ ، ص ٥٥٣ ، ص ٥٥٤ ، ص ٥٥٥ ، ص ٥٥٦ ، ص ٥٥٧ ، ص ٥٥٨ ، ص ٥٥٩ ، ص ٥٦٠ ، ص ٥٦١ ، ص ٥٦٢ ، ص ٥٦٣ ، ص ٥٦٤ ، ص ٥٦٥ ، ص ٥٦٦ ، ص ٥٦٧ ، ص ٥٦٨ ، ص ٥٦٩ ، ص ٥٧٠ ، ص ٥٧١ ، ص ٥٧٢ ، ص ٥٧٣ ، ص ٥٧٤ ، ص ٥٧٥ ، ص ٥٧٦ ، ص ٥٧٧ ، ص ٥٧٨ ، ص ٥٧٩ ، ص ٥٨٠ ، ص ٥٨١ ، ص ٥٨٢ ، ص ٥٨٣ ، ص ٥٨٤ ، ص ٥٨٥ ، ص ٥٨٦ ، ص ٥٨٧ ، ص ٥٨٨ ، ص ٥٨٩ ، ص ٥٩٠ ، ص ٥٩١ ، ص ٥٩٢ ، ص ٥٩٣ ، ص ٥٩٤ ، ص ٥٩٥ ، ص ٥٩٦ ، ص ٥٩٧ ، ص ٥٩٨ ، ص ٥٩٩ ، ص ٦٠٠ ، ص ٦٠١ ، ص ٦٠٢ ، ص ٦٠٣ ، ص ٦٠٤ ، ص ٦٠٥ ، ص ٦٠٦ ، ص ٦٠٧ ، ص ٦٠٨ ، ص ٦٠٩ ، ص ٦١٠ ، ص ٦١١ ، ص ٦١٢ ، ص ٦١٣ ، ص ٦١٤ ، ص ٦١٥ ، ص ٦١٦ ، ص ٦١٧ ، ص ٦١٨ ، ص ٦١٩ ، ص ٦٢٠ ، ص ٦٢١ ، ص ٦٢٢ ، ص ٦٢٣ ، ص ٦٢٤ ، ص ٦٢٥ ، ص ٦٢٦ ، ص ٦٢٧ ، ص ٦٢٨ ، ص ٦٢٩ ، ص ٦٣٠ ، ص ٦٣١ ، ص ٦٣٢ ، ص ٦٣٣ ، ص ٦٣٤ ، ص ٦٣٥ ، ص ٦٣٦ ، ص ٦٣٧ ، ص ٦٣٨ ، ص ٦٣٩ ، ص ٦٤٠ ، ص ٦٤١ ، ص ٦٤٢ ، ص ٦٤٣ ، ص ٦٤٤ ، ص ٦٤٥ ، ص ٦٤٦ ، ص ٦٤٧ ، ص ٦٤٨ ، ص ٦٤٩ ، ص ٦٥٠ ، ص ٦٥١ ، ص ٦٥٢ ، ص ٦٥٣ ، ص ٦٥٤ ، ص ٦٥٥ ، ص ٦٥٦ ، ص ٦٥٧ ، ص ٦٥٨ ، ص ٦٥٩ ، ص ٦٦٠ ، ص ٦٦١ ، ص ٦٦٢ ، ص ٦٦٣ ، ص ٦٦٤ ، ص ٦٦٥ ، ص ٦٦٦ ، ص ٦٦٧ ، ص ٦٦٨ ، ص ٦٦٩ ، ص ٦٧٠ ، ص ٦٧١ ، ص ٦٧٢ ، ص ٦٧٣ ، ص ٦٧٤ ، ص ٦٧٥ ، ص ٦٧٦ ، ص ٦٧٧ ، ص ٦٧٨ ، ص ٦٧٩ ، ص ٦٨٠ ، ص ٦٨١ ، ص ٦٨٢ ، ص ٦٨٣ ، ص ٦٨٤ ، ص ٦٨٥ ، ص ٦٨٦ ، ص ٦٨٧ ، ص ٦٨٨ ، ص ٦٨٩ ، ص ٦٩٠ ، ص ٦٩١ ، ص ٦٩٢ ، ص ٦٩٣ ، ص ٦٩٤ ، ص ٦٩٥ ، ص ٦٩٦ ، ص ٦٩٧ ، ص ٦٩٨ ، ص ٦٩٩ ، ص ٧٠٠ ، ص ٧٠١ ، ص ٧٠٢ ، ص ٧٠٣ ، ص ٧٠٤ ، ص ٧٠٥ ، ص ٧٠٦ ، ص ٧٠٧ ، ص ٧٠٨ ، ص ٧٠٩ ، ص ٧١٠ ، ص ٧١١ ، ص ٧١٢ ، ص ٧١٣ ، ص ٧١٤ ، ص ٧١٥ ، ص ٧١٦ ، ص ٧١٧ ، ص ٧١٨ ، ص ٧١٩ ، ص ٧٢٠ ، ص ٧٢١ ، ص ٧٢٢ ، ص ٧٢٣ ، ص ٧٢٤ ، ص ٧٢٥ ، ص ٧٢٦ ، ص ٧٢٧ ، ص ٧٢٨ ، ص ٧٢٩ ، ص ٧٣٠ ، ص ٧٣١ ، ص ٧٣٢ ، ص ٧٣٣ ، ص ٧٣٤ ، ص ٧٣٥ ، ص ٧٣٦ ، ص ٧٣٧ ، ص ٧٣٨ ، ص ٧٣٩ ، ص ٧٤٠ ، ص ٧٤١ ، ص ٧٤٢ ، ص ٧٤٣ ، ص ٧٤٤ ، ص ٧٤٥ ، ص ٧٤٦ ، ص ٧٤٧ ، ص ٧٤٨ ، ص ٧٤٩ ، ص ٧٥٠ ، ص ٧٥١ ، ص ٧٥٢ ، ص ٧٥٣ ، ص ٧٥٤ ، ص ٧٥٥ ، ص ٧٥٦ ، ص ٧٥٧ ، ص ٧٥٨ ، ص ٧٥٩ ، ص ٧٦٠ ، ص ٧٦١ ، ص ٧٦٢ ، ص ٧٦٣ ، ص ٧٦٤ ، ص ٧٦٥ ، ص ٧٦٦ ، ص ٧٦٧ ، ص ٧٦٨ ، ص ٧٦٩ ، ص ٧٧٠ ، ص ٧٧١ ، ص ٧٧٢ ، ص ٧٧٣ ، ص ٧٧٤ ، ص ٧٧٥ ، ص ٧٧٦ ، ص ٧٧٧ ، ص ٧٧٨ ، ص ٧٧٩ ، ص ٧٨٠ ، ص ٧٨١ ، ص ٧٨٢ ، ص ٧٨٣ ، ص ٧٨٤ ، ص ٧٨٥ ، ص ٧٨٦ ، ص ٧٨٧ ، ص ٧٨٨ ، ص ٧٨٩ ، ص ٧٩٠ ، ص ٧٩١ ، ص ٧٩٢ ، ص ٧٩٣ ، ص ٧٩٤ ، ص ٧٩٥ ، ص ٧٩٦ ، ص ٧٩٧ ، ص ٧٩٨ ، ص ٧٩٩ ، ص ٨٠٠ ، ص ٨٠١ ، ص ٨٠٢ ، ص ٨٠٣ ، ص ٨٠٤ ، ص ٨٠٥ ، ص ٨٠٦ ، ص ٨٠٧ ، ص ٨٠٨ ، ص ٨٠٩ ، ص ٨١٠ ، ص ٨١١ ، ص ٨١٢ ، ص ٨١٣ ، ص ٨١٤ ، ص ٨١٥ ، ص ٨١٦ ، ص ٨١٧ ، ص ٨١٨ ، ص ٨١٩ ، ص ٨٢٠ ، ص ٨٢١ ، ص ٨٢٢ ، ص ٨٢٣ ، ص ٨٢٤ ، ص ٨٢٥ ، ص ٨٢٦ ، ص ٨٢٧ ، ص ٨٢٨ ، ص ٨٢٩ ، ص ٨٣٠ ، ص ٨٣١ ، ص ٨٣٢ ، ص ٨٣٣ ، ص ٨٣٤ ، ص ٨٣٥ ، ص ٨٣٦ ، ص ٨٣٧ ، ص ٨٣٨ ، ص ٨٣٩ ، ص ٨٤٠ ، ص ٨٤١ ، ص ٨٤٢ ، ص ٨٤٣ ، ص ٨٤٤ ، ص ٨٤٥ ، ص ٨٤٦ ، ص ٨٤٧ ، ص ٨٤٨ ، ص ٨٤٩ ، ص ٨٥٠ ، ص ٨٥١ ، ص ٨٥٢ ، ص ٨٥٣ ، ص ٨٥٤ ، ص ٨٥٥ ، ص ٨٥٦ ، ص ٨٥٧ ، ص ٨٥٨ ، ص ٨٥٩ ، ص ٨٦٠ ، ص ٨٦١ ، ص ٨٦٢ ، ص ٨٦٣ ، ص ٨٦٤ ، ص ٨٦٥ ، ص ٨٦٦ ، ص ٨٦٧ ، ص ٨٦٨ ، ص ٨٦٩ ، ص ٨٧٠ ، ص ٨٧١ ، ص ٨٧٢ ، ص ٨٧٣ ، ص ٨٧٤ ، ص ٨٧٥ ، ص ٨٧٦ ، ص ٨٧٧ ، ص ٨٧٨ ، ص ٨٧٩ ، ص ٨٨٠ ، ص ٨٨١ ، ص ٨٨٢ ، ص ٨٨٣ ، ص ٨٨٤ ، ص ٨٨٥ ، ص ٨٨٦ ، ص ٨٨٧ ، ص ٨٨٨ ، ص ٨٨٩ ، ص ٨٩٠ ، ص ٨٩١ ، ص ٨٩٢ ، ص ٨٩٣ ، ص ٨٩٤ ، ص ٨٩٥ ، ص ٨٩٦ ، ص ٨٩٧ ، ص ٨٩٨ ، ص ٨٩٩ ، ص ٩٠٠ ، ص ٩٠١ ، ص ٩٠٢ ، ص ٩٠٣ ، ص ٩٠٤ ، ص ٩٠٥ ، ص ٩٠٦ ، ص ٩٠٧ ، ص ٩٠٨ ، ص ٩٠٩ ، ص ٩١٠ ، ص ٩١١ ، ص ٩١٢ ، ص ٩١٣ ، ص ٩١٤ ، ص ٩١٥ ، ص ٩١٦ ، ص ٩١٧ ، ص ٩١٨ ، ص ٩١٩ ، ص ٩٢٠ ، ص ٩٢١ ، ص ٩٢٢ ، ص ٩٢٣ ، ص ٩٢٤ ، ص ٩٢٥ ، ص ٩٢٦ ، ص ٩٢٧ ، ص ٩٢٨ ، ص ٩٢٩ ، ص ٩٣٠ ، ص ٩٣١ ، ص ٩٣٢ ، ص ٩٣٣ ، ص ٩٣٤ ، ص ٩٣٥ ، ص ٩٣٦ ، ص ٩٣٧ ، ص ٩٣٨ ، ص ٩٣٩ ، ص ٩٤٠ ، ص ٩٤١ ، ص ٩٤٢ ، ص ٩٤٣ ، ص ٩٤٤ ، ص ٩٤٥ ، ص ٩٤٦ ، ص ٩٤٧ ، ص ٩٤٨ ، ص ٩٤٩ ، ص ٩٥٠ ، ص ٩٥١ ، ص ٩٥٢ ، ص ٩٥٣ ، ص ٩٥٤ ، ص ٩٥٥ ، ص ٩٥٦ ، ص ٩٥٧ ، ص ٩٥٨ ، ص ٩٥٩ ، ص ٩٦٠ ، ص ٩٦١ ، ص ٩٦٢ ، ص ٩٦٣ ، ص ٩٦٤ ، ص ٩٦٥ ، ص ٩٦٦ ، ص ٩٦٧ ، ص ٩٦٨ ، ص ٩٦٩ ، ص ٩٧٠ ، ص ٩٧١ ، ص ٩٧٢ ، ص ٩٧٣ ، ص ٩٧٤ ، ص ٩٧٥ ، ص ٩٧٦ ، ص ٩٧٧ ، ص ٩٧٨ ، ص ٩٧٩ ، ص ٩٨٠ ، ص ٩٨١ ، ص ٩٨٢ ، ص ٩٨٣ ، ص ٩٨٤ ، ص ٩٨٥ ، ص ٩٨٦ ، ص ٩٨٧ ، ص ٩٨٨ ، ص ٩٨٩ ، ص ٩٩٠ ، ص ٩٩١ ، ص ٩٩٢ ، ص ٩٩٣ ، ص ٩٩٤ ، ص ٩٩٥ ، ص ٩٩٦ ، ص ٩٩٧ ، ص ٩٩٨ ، ص ٩٩٩ ، ص ١٠٠٠ ، ص ١٠٠١ ، ص ١٠٠٢ ، ص ١٠٠٣ ، ص ١٠٠٤ ، ص ١٠٠٥ ، ص ١٠٠٦ ، ص ١٠٠٧ ، ص ١٠٠٨ ، ص ١٠٠٩ ، ص ١٠١٠ ، ص ١٠١١ ، ص ١٠١٢ ، ص ١٠١٣ ، ص ١٠١٤ ، ص ١٠١٥ ، ص ١٠١٦ ، ص ١٠١٧ ، ص ١٠١٨ ، ص ١٠١٩ ، ص ١٠٢٠ ، ص ١٠٢١ ، ص ١٠٢٢ ، ص ١٠٢٣ ، ص ١٠٢٤ ، ص ١٠٢٥ ، ص ١٠٢٦ ، ص ١٠٢٧ ، ص ١٠٢٨ ، ص ١٠٢٩ ، ص ١٠٣٠ ، ص ١٠٣١ ، ص ١٠٣٢ ، ص ١٠٣٣ ، ص ١٠٣٤ ، ص ١٠٣٥ ، ص ١٠٣٦ ، ص ١٠٣٧ ، ص ١٠٣٨ ، ص ١٠٣٩ ، ص ١٠٤٠ ، ص ١٠٤١ ، ص ١٠٤٢ ، ص ١٠٤٣ ، ص ١٠٤٤ ، ص ١٠٤٥ ، ص ١٠٤٦ ، ص ١٠٤٧ ، ص ١٠٤٨ ، ص ١٠٤٩ ، ص ١٠٥٠ ، ص ١٠٥١ ، ص ١٠٥٢ ، ص ١٠٥٣ ، ص ١٠٥٤ ، ص ١٠٥٥ ، ص ١٠٥٦ ، ص ١٠٥٧ ، ص ١٠٥٨ ، ص ١٠٥٩ ، ص ١٠٦٠ ، ص ١٠٦١ ، ص ١٠٦٢ ، ص ١٠٦٣ ، ص ١٠٦٤ ، ص ١٠٦٥ ، ص ١٠٦٦ ، ص ١٠٦٧ ، ص ١٠٦٨ ، ص ١٠٦٩ ، ص ١٠٧٠ ، ص ١٠٧١ ، ص ١٠٧٢ ، ص ١٠٧٣ ، ص ١٠٧٤ ، ص ١٠٧٥ ، ص ١٠٧٦ ، ص ١٠٧٧ ، ص ١٠٧٨ ، ص ١٠٧٩ ، ص ١٠٨٠ ، ص ١٠٨١ ، ص ١٠٨٢ ، ص ١٠٨٣ ، ص ١٠٨٤ ، ص ١٠٨٥ ، ص ١٠٨٦ ، ص ١٠٨٧ ، ص ١٠٨٨ ، ص ١٠٨٩ ، ص ١٠٩٠ ، ص ١٠٩١ ، ص ١٠٩٢ ، ص ١٠٩٣ ، ص ١٠٩٤ ، ص ١٠٩٥ ، ص ١٠٩٦ ، ص ١٠٩٧ ، ص ١٠٩٨ ، ص ١٠٩٩ ، ص ١١٠٠ ، ص ١١٠١ ، ص ١١٠٢ ، ص ١١٠٣ ، ص ١١٠٤ ، ص ١١٠٥ ، ص ١١٠٦ ، ص ١١٠٧ ، ص ١١٠٨ ، ص ١١٠٩ ، ص ١١١٠ ، ص ١١١١ ، ص ١١١٢ ، ص ١١١٣ ، ص ١١١٤ ، ص ١١١٥ ، ص ١١١٦ ، ص ١١١٧ ، ص ١١١٨ ، ص ١١١٩ ، ص ١١٢٠ ، ص ١١٢١ ، ص ١١٢٢ ، ص ١١٢٣ ، ص ١١٢٤ ، ص ١١٢٥ ، ص ١١٢٦ ، ص ١١٢٧ ، ص ١١٢٨ ، ص ١١٢٩ ، ص ١١٣٠ ، ص ١١٣١ ، ص ١١٣٢ ، ص ١١٣٣ ، ص ١١٣٤ ، ص ١١٣٥ ، ص ١١٣٦ ، ص ١١٣٧ ، ص ١١٣٨ ، ص ١١٣٩ ، ص ١١٤٠ ، ص ١١٤١ ، ص ١١٤٢ ، ص ١١٤٣ ، ص ١١٤٤ ، ص ١١٤٥ ، ص ١١٤٦ ، ص ١١٤٧ ، ص ١١٤٨ ، ص ١١٤٩ ، ص ١١٥٠ ، ص ١١٥١ ، ص ١١٥٢ ، ص ١١٥٣ ، ص ١١٥٤ ، ص ١١٥٥ ، ص ١١٥٦ ، ص ١١٥٧ ، ص ١١٥٨ ، ص ١١٥٩ ، ص ١١٦٠ ، ص ١١٦١ ، ص ١١٦٢ ، ص ١١٦٣ ، ص ١١٦٤ ، ص ١١٦٥ ، ص ١١٦٦ ، ص ١١٦٧ ، ص ١١٦٨ ، ص ١١٦٩ ، ص ١١٧٠ ، ص ١١٧١ ، ص ١١٧٢ ، ص ١١٧٣ ، ص ١١٧٤ ، ص ١١٧٥ ، ص ١١٧٦ ، ص ١١٧٧ ، ص ١١٧٨ ، ص ١١٧٩ ، ص ١١٨٠ ، ص ١١٨١ ، ص ١١٨٢ ، ص ١١٨٣ ، ص ١١٨٤ ، ص ١١٨٥ ، ص ١١٨٦ ، ص ١١٨٧ ، ص ١١٨٨ ، ص ١١٨٩ ، ص ١١٩٠ ، ص ١١٩١ ، ص ١١٩٢ ، ص ١١٩٣ ، ص ١١٩٤ ، ص ١١٩٥ ، ص ١١٩٦ ، ص ١١٩٧ ، ص ١١٩٨ ، ص ١١٩٩ ، ص ١٢٠٠ ، ص ١٢٠١ ، ص ١٢٠٢ ، ص ١٢٠٣ ، ص ١٢٠٤ ، ص ١٢٠٥ ، ص ١٢٠٦ ، ص ١٢٠٧ ، ص ١٢٠٨ ، ص ١٢٠٩ ، ص ١٢١٠ ، ص ١٢١١ ، ص ١٢١٢ ، ص ١٢١٣ ، ص ١٢١٤ ، ص ١٢١٥ ، ص ١٢١٦ ، ص ١٢١٧ ، ص ١٢١٨ ، ص ١٢١٩ ، ص ١٢٢٠ ، ص ١٢٢١ ، ص ١٢٢٢ ، ص ١٢٢٣ ، ص ١٢٢٤ ، ص ١٢٢٥ ، ص ١٢٢٦ ، ص ١٢٢٧ ، ص ١٢٢٨ ، ص ١٢٢٩ ، ص ١٢٣٠ ، ص ١٢٣١ ، ص ١٢٣٢ ، ص ١٢٣٣ ، ص ١٢٣٤ ، ص ١٢٣٥ ، ص ١٢٣٦ ، ص ١٢٣٧ ، ص ١٢٣٨ ، ص ١٢٣٩ ، ص ١٢٤٠ ، ص ١٢٤١ ، ص ١٢٤٢ ، ص ١٢٤٣ ، ص ١٢٤٤ ، ص ١٢٤٥ ، ص ١٢٤٦ ، ص ١٢٤٧ ، ص ١٢٤٨ ، ص ١٢٤٩ ، ص ١٢٥٠ ، ص ١٢٥١ ، ص ١٢٥٢ ، ص ١٢٥٣ ، ص ١٢٥٤ ، ص ١٢٥٥ ، ص ١٢٥٦ ، ص ١٢٥٧ ، ص ١٢٥٨ ، ص ١٢٥٩ ، ص ١٢٦٠ ، ص ١٢٦١ ، ص ١٢٦٢ ، ص ١٢٦٣ ، ص ١٢٦٤ ، ص ١٢٦٥ ، ص ١٢٦٦ ، ص ١٢٦٧ ، ص ١٢٦٨ ، ص ١٢٦٩ ، ص ١٢٧٠ ، ص ١٢٧١ ، ص ١٢٧٢ ، ص ١٢٧٣ ، ص ١٢٧٤ ، ص ١٢٧٥ ، ص ١٢٧٦ ، ص ١٢٧٧ ، ص ١٢٧٨



السلطة وليس في قوتها وأغية في حماية نفسها عند التفكير  
الأحرار ، فالتحسد على السيف في مواجهة الفكر ،  
والفرح الخفية بالاحتلال ، والبرهان والمصائب ،  
والشكليات والتأني والظفر . وتكون الغلبة في النهاية لغربة  
الفكر التي تكشف ضعف السلطة وتطرح حدا  
للطغيان . وغالباً ما تفضل السلطة في القضاء على الفكر  
كما قال نادليون من قبل إثر عزيمته لألمانيا عسكرياً  
ومواجهة تشبه له بالفكر : « لقد هزم الغلم السيف ، إذ  
يخط الفكر حيث تلتصق الهجمات : الأول بالله السلطة  
والثاني لقرائنها وهو الفكر الرسمي الذي يمدو أجهزة  
القبول ، والثاني مقاومة السلطة في صورة مشروبات  
وكتابات سرية داخل البلاد أو خارجها ، والثالث خروج  
الفكر مكتوماً في صدور الناس ، لا يبررونه إلا في  
المجاسات الخاصة أو علناً في صورة تكاتب شعبية أو عند  
بعض الكتاب في الأوب الرمزي . الفلسفة والسلطة  
أذن تعيشان ، إذا عاب أحدهما ظهر الآخر . وهذه  
بذلك تفرغ الفكر البشري في الصراع الشهير بين  
الأمم والكلمة . بين الفلاسفة والحكام . بين الصوفية  
والفقه ، بين التفكيرين الأحرار ورجال الدين ، وكان  
لتاريخ الفكر البشري يتحدد أساساً بصراعه مع  
السلطة . أمهات يكون الصراع للسلطة والمفرقة الفكر ،  
وأحياناً أخرى يكون الصراع للفكر والمفرقة للسلطة ،  
وهنا قوت الفلسفة أو غير<sup>(٢)</sup> .

قوت الفلسفة إذن إذا ما أبرزت أمام السلطة وتلك  
من موروها في التسلسل بحرية الفكر ، ووطئة النقد ،  
وغيره من التبرير ، وحماية التقدم ، الموت في حكم  
الطغاة ونهاية في نظم الأعراب ولو أن حين حتى يتصر  
الفكر وينتهي الطغيان ، وأكبر شاهد على ذلك حال

الفلسفة في عصر أباد الكنيسة ثم في العصر الوسيط حتى  
عصر النهضة وبدايات العصور الحديثة . لقد كانت  
هناك عدة الهجمات في عصر النهضة والاحتباس بها  
ومصادقة عقائدها منذ الحواريين حتى قبل العصر  
الرابع ، عصر التنوير وبعث نهضة الأول والانتهاج إلى  
صياغة واحدة للفلسفة ، واعتبار كل ما خالفها كفر  
وتحرق وازلة وخرقة . لمصادقة فرض اعتبار المسيح  
عيسى بن مريم إنساناً لا ألوهية فيه كما قال أريوس ،  
ولمصادقة فرقة التأكيد على الحرية الإنسانية كما قال  
بلاطينوس ، ولمصادقة فرقة إقامة الدين الوطني  
الخاص للامتناع كما حاول مونتايس . واستمر الحال  
كذلك حتى العصر الوسيط وخروج فلسفة ثانية من  
الفلاسفة المعتزلة إلى مقدمةهم أيلان والتصار بين  
رشد اللاتيني مدافعاً عن التوحيد وعن سلطة العقل فكان  
جزءاً من الحسنة والتشريد . واستند الأمر حتى أقيمت  
محكمة التفتيش ، أصبحت قوائم الكتب المنوعة ،  
وحسبك المبدأ وحسبك الفلاسفة يمدون مناهضة  
السلطة ، سلطة القدماء وسلطة الدين . واستند جاليليو  
وجيوردانو برونو وغيرهم كثير . واستمر اضطهاد  
السلطة للمفكرين الأحرار فيما بعد عصر النهضة حتى  
شمل فلاسفة التنوير الذين استطاعوا في بداية الأمر  
التحرر من سلطان الكنيسة ، وكان ذلك نظراً إلى  
بأنهاء السلطة السياسية وبداية الثورات الشعبية . بل  
واستند الاضطهاد حتى القرن الثاني بعد ظهور نظرية  
الظفر عند داروين وناعية الكنيسة له المبدأ . ولكن  
التصار العلم بعد التصار العقل جعل السلطة تتوارى  
داخل حدودها الطبيعية وعدم خروجها عن ميدان  
الطبيعة<sup>(٣)</sup> .

قوت الفلسفة إذن إذا ما أبرزت أمام السلطة وتلك  
من موروها في التسلسل بحرية الفكر ، ووطئة النقد ،  
وغيره من التبرير ، وحماية التقدم ، الموت في حكم  
الطغاة ونهاية في نظم الأعراب ولو أن حين حتى يتصر  
الفكر وينتهي الطغيان ، وأكبر شاهد على ذلك حال

(٢٢) الفكر مرادف ، ومثل الفكر ، إضافة ، من الفكر في اللغة العامة ، في اللغة المصرية بعد ١٥٠٠ ، من الفكر ١٠٠

(٢٣) الفكر مرادف لها بعد ١٥٠٠ الفلسفة بالسلطة في كتاب : « أولئك القلوب » لصاحبه الصراع بين الدين والفلسفة من النهضة الغربية الحديثة اللغة العامة ١٩٩٠

ولكن أها الفلسفة بظاهرة العقل للسلطة ويستعصا  
بحرية الفكر ، ويستعصا في البحث والنظر وعقل الحجة  
والبرهان . أها الفلسفة بحرية الفكر وبالأحرار من شأن  
العقل ، واعتباره السلطان الأوحى على كل شيء .  
العقل هو وسيلة التحليل والتركيب والواقع ، وفهم  
الظواهر ، والحوار مع الآخرين ، وقبول الحقائق  
والبرهنة عليها ، والدفاع عنها . ويشهد التاريخ على  
ذلك . لفلسفة اليونانية . هذا الاندفاع الذي لا مثل له  
في الفكر البشري . لقد قامت بفعل العقل ، واستعصا  
وتوجهه نحو الطبيعة لها هو الحال عند الفلاسفة الأوائل  
وأرسطو . لو نحو المثال كما هو الحال عند الفلاسفة ، أو  
نحو الوجود الإنساني كما هو الحال عند سقراط وأفلاطون  
والأفلاطونية بعد أرسطو في حرية عامة دون ما إلى عقب أو  
عقلاني . بل إن سقراط قد انصهر في نهاية الأمر على  
الحقارة وعلى عقل الشعب في أكلية . وهي في التاريخ  
واقعة من وراء بحرية الفكر ، والحوار مع الضالين  
والضالين الضالة في الأسواق . بحرية الفكر هي الباقية  
عند التسلسل ، وأحرار التفكير هم المسجونون في تقدم  
البشر وحركة التاريخ عند حكم الطغاة .

كما حيث الفلسفة على يد المراقبة وإن لم يظهر ذلك  
على السطح نظرا لطغيان آباء الكنيسة الأوائل . بل  
ساحروا في تكوين العقيدة المسيحية في قلوب الناس وفي  
روح التاريخ أكثر مما ساهمت عبادات الكنيسة الطولية  
التي طبقت في ثياب الكتب وفي مناسبات العبادات كنهنا  
في العبادة الدينية .

وبقيت تتطور حتى جاءت الظهور من جديد لدى  
الرومانيين unitarians والمعتلين وأصحاب مذهب  
التقوى Pietism ودعاة الحرية . وهاجان بول سارتر  
إلا بلاجويس من جديد . كما حيث الفلسفة على يد  
الفلاسفة المعتلين في العصر الوسيط وفي مقدمتهم أيراز  
الذي جعل عصر النهضة فكنا يد التأكيد على سلطة

ولي إرثا القديم قامت الدولة الأموية في بدايتها  
أها باستطاعت المعارضة . وبما كانت الدولة والمعارضة  
على حد سواء تقوم على أسس فكرية فقد انخرقت كل  
منها الفكر الذي يؤمنها . فخرج الفكر البشري الجديد  
الدولة ، وخرج الفكر القديم لمعارضة الدولة . كما  
نشأت فرق المعارضة من داخل فعل السنة مثل المعتزلة  
والمعتزلة للمعارضة من الداخل ونفس السلاح  
النظري . واعتصمت الدولة على سلطة الطغاة ليعبر  
سلطانها ولحمايتها من عصابات المعارضة حتى أصبح  
الطغاة يتكلمون السلطة في إرثا القديم منذ المعتزلة  
الأوائل : مصيد المجهي ، وغيلان السعدي ،  
وعصرون عبيد ، حتى أضر الفلسفة ابن رشد ،  
وأحرقت كليه في ميدان الحرية ، فهم الذين كانت لهم  
القوة على الفكر . يصطرون المتكلم ، ويصرون بين  
الصحيح منها والباطل ، يتكلمون الصحيح ويتكلمون  
المعارضة بالكفر والزندقة ، يدعون في ذلك حرمهم  
على نوات الأمة ويهدوا ، ويهدونهم للتزوير العقلي  
الخارجي في أحسن الأحوال أو تدعهم لنظام القمام  
وتصميم طغاة السلطان ، يتكلمون الدين ، ويصرون  
بأنهم الله نشأ قليلا في أسوأ الأحوال . في كلنا  
المعتلين ، وعصروا العقل ، واعتصموا سلطة الدولة وسلطة  
الدين . في مواجهة العقل باعتباره أنه الكفر وسلاح  
المعارضة . والآباء في مواجهة الغير ، والداعين في  
مواجهة الخارج لتقولا على الذات ، وعبادة النفس .  
وكانت النتيجة أن ساء تيار واحد هو تيار الانتماء في كل  
العلوم الدينية : علم أصول الدين وعلم أصول الفقه  
بل وفي علوم الحكمة وعلوم التصوف ، واعتصمت  
جميع الفرق الأخرى فخرج المجدد بن درهم بعد صلاة  
الجمعة ، وصلب الخلاج ، وقبيل السهروردي ،  
وعصرت الداعي بدمهم الفكر والنظر وأشهرها فتاوى  
ابن الصلاح في حرهم الاشتغال بالعقل والفلسفة .

المضطهدين إلى فكر المذاهبين . ولا تلبث الجامعات العربية والأحزاب السرية حتى تنفض عن السلطة سواء في الجامعات نخبية أو في انقلابات عسكرية . فيعود المجتمع كله من قمع تسلط إلى اجتماع حرية . وقد لا يبع ذلك من أن تمارس السلطة الجديدة بعض أساليب القمع عند حلقه الأسس الذين دخلوا جميعاً في البداية على قدم المساواة في حرية وطنية واحدة عند التسلط والظهور . تستمر السلطة بمرورها .

وهنا تبدأ جامعات سرية أخرى لمساعدة السلطة الجديدة . وهكذا أصل السلطة طويلاً فظالماً ، وقآن الحرية الفكرية إذا ما تحولت إلى سلطة سياسية حافظت على السلطة أكثر مما تحافظ على نفسها وبالتالي تتحول إلى تقييدها .

#### ١٠- الفلسفة والفكر

تبدأ الفجوة التي تركتها السلطة والأحد بالقمع عندما يتشدد الناس الاستمرار في رغبة السلطة والحاجة إلى الدفاع عن أنفسهم ضد جهل السلطة التي تعمي الفكر الحر . والمفكر الفجور والضعف المسعر ، حدث ذلك صفة مرارة في تاريخ الفكر البشري وفي عهده المضطرب الاستبدادي . حدث ذلك لأول مرة في الحضارة الغربية بعد نشأة المسيحية وأصلها الطابع الأخلاقي الروحي العمل وتحليلها لغروب الناس ، وإلهامها لأساليب حياتهم . فجاء بولس ونظام الطقوس ، وصنع الطقوس ، ووضع كل ذلك في مله عذائي صارم يفكر ما سواه . ويحتر أصحابها من « العلوم العقلية » حيلة للعبادة وأسس السلطة ، وقاموا من الكنيسة . فبدأ بطور الشقاق الذي سيحدث فيما بعد بين الكنيسة الغربية والكنيسة الغربية . ثم بين الكنيسة الغربية ذاتها وبين البروتستانت والكاثوليك . ثم نشأت الحاجة مرة

الجعل في مواجهة سلطة التوروث القديم . ولقد حثت الفلسفة بالفعل في عصر النهضة عندما انتقل الفكر من السلطة إلى العقل . ومن التخليد إلى التحرر . ومن الكتاب إلى الطبيعة . ومن « تلك أسطره » إلى برهان العقل . وبالتالي يمثل عصر النهضة عصرًا فلسفيًا بالأصالة لأنه تمثل فيه الثورة على القيد من أجل اكتشاف الطبيعة وثقافة بالفرقة الانسانية . واستمرت الفلسفة في حياتها بتأكيد العقل لذلك في القرن السابع عشر وسيادة العقلانية كإطار أساسي في الحياة العامة . ثم بلغت ذروة إحصائيتها بالحياة وبطوره الشباب في القرن الثامن عشر على يد المفكرين الأحرار الذين أنشأوا خلفا للسلطين الدينية والسياسية من أجل خلق عصر ملك بأفكار عصر جيسس « كما يقول فولتير » . وكان عصر التصورات العقل والعلوم عند السلطة نظرية التطور في القرن الثامن عشر بفضل دارون . وتوسيع نطاق السلطة الدينية من نفسها عند العقل والعلوم . ولقد شهدت التاريخ حق المحافظة على التوروث القديم . وفي فرنسا القديمة تصدى لواقع الثورة للسلطة الأموية وحسد نظريات الغير التي أعزتها وحلوا بمسألة لواء الفكر الذي على مدى قرنين من الزمان حتى أصبحوا يسمون بسلطة الاستبداد . كما تقوم الأمة التي تلت بعقائدهم ، وقاموا المفارح أيضا بنظرياتهم وكوّنوا موقفهم التي عاشها البعض منها حتى الآن . ودارونا نحن منذ فجر النهضة الحديثة نتجهد من أجل حرية الفكر نتيج مرارة وتاريخ مرارة<sup>١٢٢</sup> .

إن موت الفلسفة وإحيائها تحولت إلى عصر كان يتصرفان بحالة الفلسفة بالسلطة ، هي نفس الوقت الذي قوت فيه الفلسفة طابعها في المجتمعات التسليقة بتحول الفكر من الصوت المنكروم في النفس عند الفرد إلى العقل البصاعي السري عند الجماعة . ونقلب من فكر

١٢٢- انظر بولس ، أريد العقل في عصر العقل ، في هذا العصر ، ص ٣٠ - ٣١ .

موقعها مقامها عن العالم وبماذا عن المكتسبات البشرية التي من أجلها صالت هذه الشهاد من المفكرين والعلماء ، وقد حدث نفس الشيء في شرارة القدم عندما تمت صياغة العقائد على يد الأسخري وأصبحت هي فؤاد الأيمان الصحيح وتكفير عقائد كل الفرق حتى كثرت العقائد ، السلفية ، و « الطحاوية » و « المتطهية » يتم لتقليدنا جيلا بعد جيل كقلنا أنبياء أو مبررات أو مفلسات لا يمكن الاقتراب منها أو القول عنها .

فبوت الفلسفة إذن إذا ما تحولت وتكونت على ذاتها ، وتحولت إلى مذهب مطلق يكون بديلا عن الواقع ذاته . كل ما يقابل مع المذهب يكون صحيحا ، وكل ما عاكس يكون باطلا . فالمذهب هو المعيار الذي يقاس به كل شيء ، وهو الدال الذي تكلم عليه كسل فكرة . المذهب هنا مطلق لا يدخل إليه ولا يخرج منه ، دائرة مغلقة لا تصح أن يدخل إليها . لذلك فإنه لا يقبل التطور أو التغير حتى تتغير الظروف والأحوال . مذهب أبدي لا يتغير كالقوة ، حيلة مغلقة لا يتغيرها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، يدور الأفراد في فلكها . على أنه لا يقبل التمثيل أو النقل من أصداء ، ولا كان ذلك بداية له والتفلسف وتطيرا . يؤخذ أنه أويرغس كنه . لا يمكن القول في حوار مع فهو يناد متكافئ لا يقبل إعادة النظر أو الترجمة<sup>137</sup> .

وتكون النتيجة التشبث والتصلب والموت للفلسفة والتفكير والمحيية . انصدت المذهب عن واقع الحياة وحركتها وأصبحت حتى أن يد يد بشر فيها أحد يتغير الساق يلعبه وعقله . بل كانت بصوغا من الأطر الهيكلية والقولات والتصورات التركيب فيها يبدى بطريقة آلية لتعطي صورة للموجودة دون حضوره حتى لقد جعل

ثانية في حصر آراء الكنيسة الأولى ، عندما نشأت الفرق الدينية واستلقت الناس في فهم حيلة السج ، فصعدت السلطة الدينية مرة ثانية لتستقر حيدة دون أخرى وتبقى مدعيا وتكفر ماعدا ، وأصبحت في عبارات لا حيدة حيدا كذا فعلت في جميع بقيا الأول . ولما تشد الفكر الحر في العصر الوسيط لتأخر وبدأ العقل يأخذ سلطانه ويبدد الشر ويظهر التناقض بين العقل والأيمان صارخ عليه الكنيسة بوضع مذهب لأخرى جديد يقوم على سلاح الحصر وهو العقل . وعلى أحدث فلسفات العصر وهو مذهب أرسطو . فكتب توما الأكويني « الخلاصة اللاهوتية » لصياغة مذهب جديد يمس به الحقيقة من عجائب اللاهوتيين العظماء وأصداء الفلسفة الإسلامية . وأخيرا جاءت المحاولة الرابعة في بداية العصور الحديثة في عصر النهضة بعد أن تم ترويض كل النظريات القديمة والتصورات القديمة لتظهر التي سادت العصر الوسيط والتي كانت العقل أربابا وأعراضها معه وتتأقدها . وبعد اكتشافات العلم الحديث والثقة بشهادته الحس والفرد والتجربة . ولما أعطى عصر النهضة تصورات جزئية عن الإنسان والكون ، وأصبح في القرن السابع عشر للعقل السلطان على كل شيء . بدأت المحاولة إلى المذهب الفلسفة الشائعة لا تعط تصورات علمية وشاملة بديلة عن التصورات الأولى التي إلهارت وتم القضاء عليها تماما . فلا إيمان لا يستطيع أن يعيش في هذا الكون دون تصورات علمية ، والتجمع لا يستطيع أن يسلك أو أن يعيش دون رؤى شاملة لتشكل هذه المذهب الفلسفة إن شاء الله تعالى على العقائد النظرية القديمة التي كانت تقوم بوظيفة التصورات للعالم ، لا شيء أن الترحيح عن



مظاهر الابداع البشري في الفن والعلم والفلسفة . وقد يردده عطر الحرب على الصراع المذهبي بين النظم السياسية المتعارضة مثل النظم الاشتراكية والرأسمالية . كما قد تكون وسيلة الحوار بين الفصالح الطبقية المتعارضة هو الصراع الطبقي واستعمال العنف وإراقة الدماء . فتسبل الدماء بل أن تسيل الأنفوس ، ويتصارع السيوف بذلك أن تتفزع المصيرج<sup>(١٣٥)</sup> .

ويشهد التاريخ على موت الفلسفة عندما تسود روح القديس . فقد كان القديس بولس أول من « تلعب » السبحة ووضعاها في صورة عقائد محكمة في نظريات الخلاص والدماء والمخطئة يسر القديس يسوعها « اللاهوتي » لغرض حل روح السبحة كما صر عليها **السبح في** « الرعدة على الجبل » دعوة إلى السبحة **والوحي والتمثل** . ولغرض حل روح الحوار التي كان المثل ينفذها مع التلاميذ ، بل مع أعدائه من اليهود والمسيحيين والكنيسة والأغنياء والفرسيين . ثم تطغى روح المسيحية من جديد والسبحة مرثنية في جميع نغايا الأول . وتم تغيير كل الآراء المتعارضة واعتبارها مخطئة لقرء عليها . وقد قام القديس أريستوس بذلك بالفعل في « الرد على الفراطنة » مع أن هذه العقائد كلها كانت معاشة بين المجتمعات السبحة الأولى بغرض التفرجة التي عاشتها العقائد السبحة الرسمية . بل ساهمت في تكوين هذه العقائد الرسمية ذاتها لأنها لا تحظر من أكثرها . وكانت النتيجة أن نشأت عن السبحة الأرثوذكسية أولا ثم البروتستانتية لانيا . ونشأت حركات الاشتقاق كلها لترفض روح المذهب ويسر العقائد . ثم أعاد توما الأكويني صياغة المذهب من جديد في « الخلاصة اللاهوتية » ورفض كل ما عداه في « الرد على الأمم » معاد بناء القديس ليس على أساس أفلاطوني كما كان الحال في عصر آباء الكنيسة الأولى بل

كركنبارد من حياته كلها صراخا ضد المذهب . ضد العقيدة الكنزية التاريخية متفاديا عن الرد . هذا الكائن الحي بلحمه وعقله كما يكون أولمبارد . وإن الجبال كلها إذا وقعت عليه وعشيمته وكسرت خطوطه فإنه لقرئ دينا لأنه يشعر أنه يتحطم وهي لا تشعر بشيء . وهو ما قصد إليه القرآن الكريم بقوله : ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا ﴾ (٣٣ : ٣٢) . فالإنسان أعظم من السموات والأرض والجبال لأنه حرة ودموية ورسالية وممكنة وأخفى وبمخروع .

وقد تعددت المذاهب طبقا لروح الفيلسوف وتربية ويزيد به التوافق وأصداف لمخيلات القديس **الفلسفة إلى** حقائق نسبية بعد أن ادعى كل ديانة الحقيقة المطلقة . ولما كانت الحقيقة المطلقة لا تستمد على مثال ديانة التمام والصراع ضداعت الحقيقة المطلقة التي كانت في البداية الدافع على نشأة المذاهب وبالتالي « الفطرية » على هذه النسبية يتحوّل البعض منها إلى ابيولوجيات سياسية ومذاهب اقتصادية أو تنظيمات حزبية تعيد الحياة إليها ، وتنتج إلى الواقع باعتبارها المحك الأول لصدقتها دون غيرها . فتتحوّل إلى ديماطيقية أكثر . وتتعبص وتتعبز . والروح الفرية في نهاية الأمر على الفطري من الروح الفلسفية . فقد تحول الجدل من مجرد مذهب إلى ابيولوجية سياسية ثم إلى تنظيم حزبي ثم إلى نظام سياسي ثم إلى دولة ثم إلى معسكر غابت عنه حرية الفكر . وضاعت منه حرية الفائق والحوار . وخلعت فيه أصوات المعارضة . وأصبحت هذه الدول توصف بالنظم الشمولية السلطوية تطو فيها أصوات التنشيط ، وتكثر فيها محاولات حروب القادون والأدياء . وتنتهي بسجن العلماء والمثقفين . تسيطر فيها الدولة على جميع

«الدعائية» ، والحق في مقابلتها الفلسفة ، «التقنية» ،  
 مبدأ أن الفلسفة ليست في كَمّ العلوات ، وإنّما الأفكار  
 بل في معرفة شروط المعرفة وإمكاناتها أولاً حتى لا  
 يتجاوز الإنسان بقدراته المعرفية حدودها فيقع في  
 الدعائية . لم يفلح الفقيه لوجها عند هيجل حتى  
 لقد عرفت فلسفته باسم الفذهب *Le système* ضم  
 النفس والخلق والقلب ، الفرد والأسرة والمجتمع ،  
 النطق الذاتي والنطق الموضوعي والنطق الذاتي  
 الموضوعي ، الدين والأخلاق والفلسفة ، الاجتماع  
 والسياسة والشؤون ، الذاتي والمفاهيم والمفاهيم ،  
 الإنسان والعالم والحق . لم يفلح الفذهب من شيء ، واحد لم  
 يتعرض له حتى غدا الإنسان قرويه في العالم وحريته أمام  
 الضرورة التاريخية كما سبب ثورة كبرجسوازه وجميع  
 الفوجين عليها<sup>(١٧١)</sup>.

وفي إنشاء الفقيه ظهرت النزعة المذهبية في كتب  
 الفقه سواء كانت الانسانية أو العقائد الانشائية ،  
 وكذلك تميز عن مجموعة من المذاهب المغلقة التي لا  
 يمكن الخروج عليها ، ولا يمكن للمفكر نقدها أو التراجع  
 عنها . مع أنها في إنشائها كانت أوضاعاً اجتماعية تميز  
 عن جماعات من المفكرين خارج السلطة أو عن  
 أقطاب من المفكرين من أصحاب السلطان كل منها  
 يبرز نفسه ويدافع عن شرعية في التاريخ باستعمال  
 سلاح التقنية ، فخرجت العقائد الإنشائية للدفاع عن  
 الفريق الأول مثل الإمامة والفقه والمصنعة والفقه لأفهام  
 الجماعة في التاريخ كأصابع دينية أو قنابل موقوتة  
 تقطر إذا ما جالت ساعة الخلاص . وخرجت عقائد  
 الأشاعرة مثل العقائد السلفية ، والعقائد المعتزلية ،  
 والعقيدة الطحاوية والعقيدة السنوسية إلى آخر هذا

على أساس أرسطي جديدة . ولكن الفذهب لم يتغير  
 واستعمل في مواجهة ما يسمى بحركات الاتحاد في  
 العصر الوسيط للفكر الذي كان تصاميم الجدل مثل  
 بيراجية السوردي والتسام البساطي والفلسفة  
 العقلانية تلاعب الفلاسفة حتى أفلح والقرشدين  
 اللذين . وقد نشأ فرع جديد بأكمله لهذا الغرض وهو  
 «علم اللاهوت العقائدي» ففهمنا عن الفذهب ، تحول  
 فيه الدين إلى بناء ففهمنا بل إن علوم الأخلاق والسياسة  
 والاجتماع والفنون والتاريخ تحولت أيضاً إلى فروع  
 للاهوت في اللاهوت السياسي ، واللاهوت  
 الاجتماعي ، واللاهوت القانوني ، واللاهوت  
 التاريخي . بل إن البروتستانتية التي قامت روح الفذهب  
 من أجل الاملاء من أساس الإيمان المسيحي القوي  
 القسبي الباطني ، قد وقعت أيضاً تحت الأثر الفذهب  
 فلم يختلف اللاهوتيون البروتستانت من زعمائهم  
 الكاثوليك في مبادئ أكثر المذاهب استحساناً حتى صارت  
 القرن بعد تحول بروتستانتية الفذهب في «العقيدة» فبدأ  
**Dogmatique** حجة لها من ثوابت المحدثين ،  
 ونظرات المحدثين وتفسيرات اللاهوت الجديدة  
 «لاهوت الصخر» ، ولاهوت الثورة ، واللاهوت  
 العظمي ، واللاهوت الاجتماعي<sup>(١٧٢)</sup>.

وفي بدايات العصر الحديث تحولت الدعائية إلى  
 مذهب فلسفي عند فوفل يقوم على الفلسفة العقلية ،  
 وعلم النفس العقلي ، والطبيعة العقلية ، واللاهوت  
 العقلي . . . الخ . فخرجت الفلسفة إلى نقيض حكم  
 بتأييد حجة الطبيعة لا يمكن أن يبرز أمام العقل  
 المتعاطف الإنسانية الحية أو المواقف الإنسانية  
 الفردية . . . ولقد دعا ذلك كتاباً إلى التصدي

١٧١. Barth, Dogmatique, vol. I, ed. Geneva 1955.

(١٧٢)

وغيره «اللاهوت اللاهوت العقائدي»

(١٧٣)

١٧٢. Schreier, L'Indépendance spirituelle, Paris 1961.



و المناقشات الفلسفية ، التي كتبها في شبابه بل أيضا في كتبه المتأخرة الصرفة مثل « كتاب التفتيش » حيث لا يكاد يرفض أي فيلسوف المظاهر الثقافية في الحياة مثل : الجنس والمثل والقلب ، الشهوة والغضب والميل ، الغلاب والام والآخرين ، السياه والأرض وما بينهما ، التكلم والمخاطبة والغالب ... الخ ، كما ينجح الجدلون في العصر الوسيط المتأخر من التغليف من روح الأساقفة العنقادية بالاستعانة على المثل وكسر عدلة القدسية العنقادية ، ولم أن استعصام العقل كان جدليا أكثر منه دعوة للحرار المقترح دون تعصب أو عوى . فبالجدل إحدى وثلاثين المثل وليس عمله الرئيسي وهو البرهان . إذا فكيف أن الجدل قد أسقط للأخر الحق في تفرد الطبيعة وجعلها محور النقاش ، وموضوعا لأخذ والرؤ ، والمقبول والرفض . وقد بدأت العصور الحديثة بروح التغليف المعادية للثقافة ، العقلانية والفلسفة القديمة . فكانت ديكرتات بتدمير على الثقافة ، وبغير جعله بملهم . واستمرت روح الفلسفة الهلنكية من أن العقل هو أصل الأشياء نسبة بين الناس ومثل الموضوع والتمييز وبين البهامة . كما وضع كيناط الفلسفة القديمة في مواجهة الفلسفة الديمقراطية ، وأن معرفة استكشاف المعرفة أهم من نتائج المعرفة فزعمت الفلسفة وحيث على يد الكلاطيين ، وأصبحت المشكلة الكلاطية هي المشكلة الفلسفية بالأصالة . كما حيث الفلسفة بعد التحرر من الغدب عند هيجل ، وانضمرت على أيدي الهيغيليين الشبان منهم والشيوخ حتى أتت الفلسفة الوجودية وانتمت الفلسفة إلى ولياها في الفلسفة التسلق والدمعشة ولبحت من المصافي ، والمتمرس في أصل الوجود الانساني . وقد قام الميزة بنفس الشيء في تراثنا القديم في مواجهة المتطاند

السلطانية ومن أجل الدعوة إلى حرية البحث والنظر ، فالنظر أول الواجبات ، بل إن التفكير واجب قبل النظر ، النظر يولد العلم بل والعلم البشري . ولكن لسوء الحظ لم تكن هذه المحاولات وميزالت محاولات بعضها تعظم بالتغلب الموروث الذي التحدث معه السلطة فأصبح أكثر دعامه لها<sup>(١)</sup>.

#### خاصة : الفلسفة والانسار

وكما أن الفلسفة قوت إذا ما سلحت القديسية والشعول والغطاء ووضع جميع البشر تحت القبة المسكونة التي لا مطلق منها ، فإن الفلسفة قوت أيضا من قصر النظر والانسار والرؤ والاقتضاب والمجزأة . فإن غيب الأخر والاكتفاء بالواقع إلى حد هو المسافة بين وبين الذات القلائمة للآخر كما يؤدي إلى غياب النظرة الشاملة وعدم رؤية العلاقات بين الأجزاء . ولا كان الجزء يفرد ليس قائما ولا نظاما ولا تصورا حدثت الأزمة في العلوم . ليس الرضي إلى آخر . آخر يجره إلى حين وهو الجزء القابل للأول والآخر مثل عليه فتتفرج الأزمة مؤقنا ولكن سرعان ما تظهر من جديد . فيتم تحريب جزء ثالث في الوسط يجمع بين الجزأين السابقين قدر الامكان ، ولكنه يظل أيضا جزءا أو كلا مصطفا جزءا متكاملا ، ويتم الانتقال من جيل إلى جيل بطريقة التجزئة والقطعة حتى تصبح الخبرة سمة عامة للوعي فليح في بداية الأمر في القسيية والتفكير ، أو ينهي به النطاق إلى المصدي المطلق .

وقد حدث ذلك في الوعي الأوروبي ويعرف باسم الانسار أو الرؤ أو الاقتضاب ، رد التكل إلى أجزاءه وتقليص الشيء ، أو انسار الواقع وتقليصه إلى أجزاء ، وينتكر هذه الرؤ يتحول إلى عادية في الوعي . فلا يراعه كلا إلا إذا رده إلى الأجزاء عوفا من الواقع في التكتلات



الحسية لدرجة أن كانت قد صاغ كل فلسفة الشرق على هيوم - بل إن هوسرل أعلن أن فلسفة هيوم هي إعلان Bankrott للفلسفة . ثم تحولت الوضعية المرفوعة إلى وضعية اجتماعية ، فالظواهر الاجتماعية أشياء وواقائع ولا يوجد شيء خارج المجتمع . وأن الفلسفة والدين لا يصران إلا عن مراحل بدائية في تطور البشرية في حين أن العلم يحرر عن كسلها ويرفضها الأعباء . ولا توجد مسائل مستقلة عن الأفكار بل إنه يمكن أيضاً الاستغناء عن الأفكار ولغوها إلى مجرد ومن رياضية ، ومن ثم يتلخص المذهب الحسي البشري في تخليصه في الصورة الفارقة . وفي التراث القديم لم تحدث هذا الأبنسار الحسي حتى الآن إلا في أقل الحدود نظرا لمجرد التصور الشامل للكون البشري من الطبيعة . ومع ذلك ظهر السلبية يدفعون إلى المرفوعة الحسية وينكرون البدييات العقلية كما ظهر الميتافيزيقا في الأفكار ووجه كل الصفات العقلية إلى الحس والحجرات الاستدلالية . ولكلها لم يكونا ليارا أساسيا في فكرنا الغربي .

وقد يكون الأبنسار من ناحية العقل عندما لا يرى من الواقع إلى جانبه العمودي . ولا يرى في العالم الأفكار والتصورات . فالعالم فكرة واحدة رقيقة ولا وجوده إلا للذات . وقد وقع في هذا الأبنسار كل التيار العقلي في العصور الحديثة التي خرج منه نيكارت وباركليه سيبنوزا وليبنز ومارشال . فالعالم حركة واشتداد ، مظهرات رياضية علمي الميكانيكا والفسيحة . والفكرة العالم ، والروح فكرة الميت كما هو الحال عند سيبنوزا . والعالم كله قوانين عقلية ثابتة يمكن معرفتها وحسابها كما هو الحال عند أيبز في « الميتا وولوجيا » وقد

انتهى هذا الأبنسار إلى الوقوع في الصورة الفارقة والتكرار العالم الفكري والعقل منطق الحس والتجربة ، ونشأ الصراع بين الأبنسار الحسي وبين الأبنسار العقل . كل يردده الكل إلى الجزء ، وتهاجت الحقيقة بلغها إلى تصليح .

ثم حدث أبنسار ثالث عندما تم تجاوز هذا الصراع التقليدي بين المذهب الحسي والمذهب العقلي من أجل العثور على طرف ثالث يجمع بين الاثنين هو الحقيقة أو الوجود أم الإنسان . واختلفت الفلاسفة في هذا الطرف الثالث وتعددت مذهبته ، فهو الوجود الإنساني عند هيدغر ، وهو الحرية عند سارتر ، والجسم عند جاكربيل غارسل ومارلوبوني ، وإرادة القوة عند نيتشه ، والحياة عند أوبنهورن ، والزمان عند برسون ، والشخص عند أورتيج وشتر ، والعقل عند وليم جيمس وجون ديوي ، والعقل عند بولندي . ووجه المذهب الحسي من جديد في الواقعية الحديثة . كما يعود المذهب العقل في العقلانية الحديثة . وأصول فلسفة الشعور جعل العقل والتجربة واجهتين له . ويقل الوعي الأوروبي مطلبية بين هذا وبذلك ، متحدة بين المذهب ، وهو في كل الحالات يرد الكل إلى الجزء . وأن الخطفت (البرهان) (٣٩) .

وعلى العكس من ذلك ، تحيا الفلسفة بالنظرية الشاملة للكون ، والفكرة على بعد الرقبة وإعراك المعاني المسئلة والمعادلات والحقائق التي تتكشف من عتال التجربة والاستقلال عليها . وقد كانت الفلسفات الترفيقية الحديثة لونها هذا البحث . لم تقع في الأبنسار وظلت مرتبطة بالنظرية الشاملة للكون . وتواجه الناس

(٣٩) العقل برهنة الفلاسفة ، موقفاً من التراث الغربي ، د. جميل والفكر الخامس - د. هادي والجمعية الفلسفية في ليبيا بصفحة ١٤٠ من ١٢٩ ، ١٣٠ من ١٣١ ، ١٣٢ من ١٣٣ .

ولكن هناك محاولات أخرى فخرها النجاح النسبي ، وأعطت العلوم الأوروبية من أزمة الانتشار فقد صاحبت نظرية الانشغاف في تقدم علم النفس بعد أن انتشرت أزمة علم النفس التجريبي ، وذلك بإعطاه الأولوية لكل حل الجزء ، واليات أن تحرك الكل سائل حل تحرك الأجزاء . كما نجح هيرسل في « بحوث منطقها » في البحث الثالث « الكل والأجزاء » في نقد المنهج التجريبي في التحليل منطقياً الأولوية للكل على الجزء ، وبكونه المنطق الفرنسي . كما نجح فرويد في وضع الإنسان في موقف وبيان موقفه من العالم مع الآخرين وبين الأشياء متجاوزين الموضوعية العلمية الحديثة وموجهين العقل نحو التجارب الانشغافية الواسعة . كما أصبح أحد عناصر قوة الماركسية - كمنهج سياسي - هي نظرية الشغاف للكون ، ووضع التمر في علاقات الاجتماعية وتحصل أنواع المجتمع الطبقة - كمنهج تحليلي - ووضع له في مرحلته الأخيرة المنهجية (١٩٩٠) .

### سياسة - الفلسفة والعقل :

قوت الفلسفة انما أصبحت مهمة العقل - وهو أداة الفلسفة الأولى - هي تبرير السلطات سواء كانت دينية أو سياسية ، والدفاع عنها دون أن يقوم برابطته الأولى في التحليل والفهم أولاً ثم في نقد الواقع والأنواع الثقافية تالياً ، بل يقتصر على التبرير لما يفهم دون نقد أو تغيير وتكون أحداث أي تأثير في الواقع ، فالفهم والتفسير كلاهما من وظائف العقل . والاكتفاء بالأول دون الثاني يجعل من الفيلسوف متفرجاً على الأحداث دون أن يكون

اليومي . ومن ثم أصبحت بحسبهم ، وصيرت عن تاريخهم وكونت تاريخهم ووعيهم القومي ، كما كانت الفلسفة الرومانية لوجيا آخر لهذا البحث الكلي الشامل بالخاصة الثلاثة . فقد بحث سقوط معنى الخير والفضيلة والجمال والعدالة والحق بصرف النظر عن واقعها الفعلي وظروفها الاجتماعية وحالاتها الخاصة ، حتى إنه لم يكن لاعتبارات الأجيال بعد سقوط إدراك مقاصده وفهم معانيه دون أن تلي وتقديم . كما كانت هناك محاولات في العصر الوسيط لإعطاه تصورات شاملة للكون ولكن لم يكن لها صد من عقل أو حرية بل كانت مصادرة للعقل ولشهادة الحس ، متعاطفة للتفكير الغير وللعلم الحديث وبيان المصور الحديثة قامت محاولات أخرى لفهم الأجزاء من أجل الحصول على نظرة شاملة للكون . حاول ذلك كاتل ولكن صاعد محاولته مصطنعة بطريقة الأدراج والعلب والرقاب فوضع الحس أولاً ووضع فئدة العقل ثانياً ، ثم وضع فئدة العقل ثالثاً ، وكل طبقة ذاتها داخل في الطبقة التالية بطريقة المصنوع والشكل وما أسهل أن يتفكك الرباط المصطنع لينشأ منه المنهج الحسي وحده أو العقل وحده ، أو الأياض يفرد ، وكل منهج ينسب إلى كاتل ، كما حاول هيجل بعد ذلك نفس الشيء فوضع الحركة في البناء ، وأعطاه الوحدة الداخلية بين الحس والذهن والعقل ، كلها ثلاث خطوات للمصور . ربط بين الفلسفة والدين والعلم ، بين الوجود والمادة والضرورة ، بين الإنسان والعالم والذات ، ولكن عرجت المحاولة المنطوية كوني بلا فريضة ، فتحوّل الجميع ضحايا المنهج وفقرى الأفراد في بحر الشغل .

K. Jellison: Principles of Gestalt psychology, New York 1963,

Kubler: The Task of Gestalt psychology, New York 1969,

Gestalt psychology, New York 1947, E. Bruner & Rochester lectures pp. 1-40 P.E. Paris 1962, C. Maudslayi: Existence et justification, Journal Métaphysique pp. 205-229, 1967, P. 205 1969.

الكون ، فإن المحققين يبررونها بتقليص الحقيقة  
وبتأصيلها في الزمان<sup>١٣٧</sup> .

وبهذا ترويح الفكر البشري على موت الفلسفة دائما  
قام العقل بوظيفة التبرير ونقل عن دوره في التحليل  
والنقد . فقد كانت الفلسفة في العصر الوسيط تستخدم  
العقل نقاشا عن العقيدة ، ومن ثم خرجت فلسفات في  
الدين تقبل الخطيئة والخلاص والتجسد والقيامة كحقائق  
مطلقة على العقل أن يتبناها ويردها للناس . بل إنه  
لحرف كثير للعقل أن يفهم أسرار الآيات دون أن يتعدى  
حدوده . فالآيات يفوق العقل ويصفده . الآيات عقل  
أكبر . وإذا كان ، أو من كي أفضل ، يعطي الأثرية  
حقيقة الإيمان على العقل فإن ، أفضل كي ثمين ، لا  
يعطي العقل الأثرية المطلقة على الآيات ، ولا يجعل  
العقل يفهم بدوره في التحليل والنقد . بل إن أقصى ما  
توصلت إليه المسيحية الأرستية - كما أمثلها لوما الأكبري  
- هو وضع ثلاث مستويات : العقل الطبيعي القاصر على  
الوصول إلى الله كما تصوره الفلاسفة ، ثم الإيمان الذي  
يعطي وحده الله كما تصوره الدين أي السر الأخي ،  
وأخيرا عقل الإيمان القادر على فهم هذا السر بعد  
حدوثه في القلب بفعل الآيات . وهذا التصور الثلاثي  
يرتكب في حقيقة الأمر خطأ : الأول اعتبار الله كما  
تصوره الفلاسفة غير الآله الذي أوسى به الدين ،  
والثاني اعتبار أن العقل قاصر عن إدراك السر وأنه لا بد  
من حدوث السر أولا وبلا إيمان حتى يمكن لعقل الإيمان  
فهمه ثانيا . ولقد عبده من جنيد إلى ، أو من كي  
أفضل ، . بل إن التصور الحديث كلها والقرن السابع  
عشر خاصة الذي عرف باسم العقلانية كان العقل فيه  
ميرزا للإيمان ولكن بصورة أفضل . وبذلك أكثر .

مسيحا لها . فلا يكفي فهم العالم بل لا بد من تغييره  
أيضا . والخطيئة أن العقل قادر على فهم كل شيء . وأبرو  
كل شيء . بل إن الفهم نفسه هو أحد أنواع التبرير .  
ومع ذلك لا يتم دور العقل الكافي إلا إذا واجبه ما  
يستعصي على الفهم . وهذا يبدأ بعمل العقل العقل في  
التحليل والنقد . ثم يتحول إلى رفض وثورة وفتنة  
ويصعد بالوجود الإنساني كله . وفي التبرير لا يتم جهة  
الضعفيات ونزوحها . فسواء أتت من الوحي أو من  
التجميع فالبربر واحد في كلها الخاطئين . تبرير الوحي  
يكون تبريرا للحقائق التي هي في حقيقة الأمر نتائج  
الطريق ومن وجميع التجميع ومن صياغة الفهم . مسيرا  
عن دوح العصر . وأبرو التجميع يكون تبريرا للفهم  
السياسية والاجتماعية نقاشا عن الأوضاع الفلسفية .  
ويعوم به الوثوقون الأيديولوجيون في كل نظام .

وقد نشأت هذه الوظيفة في الوحي الأبرو بعد أن  
ملس العقل بوظيفته الأولى في التحليل والنقد واكتشف  
ضعف المعطيات التي حقلها ، والناقص الداخلي في  
الثبوت القديم وعدم تطابقه مع الحس أو الواقع  
وتعارضه مع الصالح العام . ولكن خشي البعض إلقاء  
الطفل مع ماء بعد طمس الماء ، وأرادوا إلقاء ما يمكن  
إلقاءه نقاشا باستشاف عمل العقل في العصر الوسيط  
أي تبرير العقل مع الاعتدال في مواء التبرير وفي عرفة  
الآفاق . فإذا ند الثبوت القديم عن العقل في العصر  
الوسيط فإنه الآن يمر عن الانتباه في الغيبة التي يمر  
بدوره عن تناقض الوجود الإنساني . وإذا برر العقل  
الخطيئة الأولى بمنزلة الإنسان عن إلقاء نفسه وضرورية  
المخلص فإنه يبررها اليوم بتناقص الآم والناس والشفاء  
في الوجود الإنساني . وإذا برر القدماء نهاية العالم بنسبة

Jacques Maritain : *Éléments pour voir par* (1964), *Humanisme intégral*, Paris 1954 pour une philosophie de l'Unité (1971), Paris 1987.



العقل أساس العقل كقوله مهمة العقل لديهم لتحويل العقل حتى يصبح أكثر اتفاقا مع العقل دون نقد أو التوبة لتحويله جديرا بل رجاءه إلى التيقظ الانشائية التي هي أساس كل نص . ثم يقدم العقل بدوره في التحليل والفقد إلا في حدود التحويل حرصا على التنزيه . لتحويل الصفات والروية نقاء من التوحيد أو لتحويل الصفات والضرورات والبرهان والمخبر نقاء عن العقل . واعتبار ذلك صورا غلبة تسمح بها اللغة العربية لاعتطاء معنى العدالة والحكم . ويسود الخط لم يستمر خط الرزي في نقد النبوة . وابن الروندي في استعمال العقل على نحو قلبي . ولم استعمال هذه التناقض كلية من تراثنا القديم حتى غابت كلية من وجهة القوي ووجدتنا **فانكسر دور العقل على فهم الدين بطريقة أكثر واقعية** الراسي نوال الفيلسوف والحكيم . فاجبة تعيم رومي . والنبوة حجابا معنوي أو ولم يفرق أحد على الخروج من هذا الإطار لتوطئة العقل باستثناء ابن رشد خاصة في شروحه على أرسطو والذي لا يفي ما لاقي من صلوب القهر والاضطهاد . بل إن عليه أصول الفقه أيضا قبلوا الراسي كخليفة منطق سقا . وما دام العقل السبق قد أعطى كل شيء . وحل الحقيقة المجردة إلينا فقد أهدى دور العقل في فهمها وتفسيرها وتبليها . فقد أخذنا الله عن البحث النظري المجرد . وأعطانا الحقيقة لتوجه جهتنا كله إلى العمل وإلى تطبيقها كنظام شرعي في الأرض . يمكن للعقل الاتجاه قريبا للفرع على الأصل دون إبدال العقل في الأصل إلا من أجل لتفجق المضاد أو لتبرجح المضاد أو لتحويل لتساؤل دون النظر في تأسيس النص في العقل أو في الواقع . أما الصوفية فقد

ومسلوب أكثر إشاعة . ويصبح أوضح ما كان العقل عليه في العصر الوسيط . بل إن التناقضات الفلسفة الأولى لم تكن مبهمة بل عليه أصول الدين والهدف منها البرهنة على صحة عقائد الأيمان . وقد سار كاسط في نفس الديار حين جعل « العقل النظري » نقارا لخط على إدراك المظاهر وعماجزها عن إدراك الحقائق وبما نحن الأمور . بل إنه صاحب القول الأكثر . كان لزاما على عدم التفرقة لاضمحاض الجدل للأيمان . إبدال العقلي لديه جدل وهم وحادج . ومثل العقل الثلاثة : الله والنفس والعالم تصورات كلية لا برهان عليها . ولا يوجد برهان على شيء أو كوسمولوجي يعني على وجود الله . فطلب الأيمان على العقل . وأصبح العقل مبرا للأيمان . ويظهر القوي بصورة واضحة عند تحليل حيز محاولات السجبة إلى الفلسفة والتثبت إلى جدل . والله إلى تاريخ . بل لجعل العقل تبرير القوي إلى تبرير القدرة القائمة . وتبرير كل ما هو موجود باعتبار أنه ينبغي لمخططات الفكر . فالمعنى هو الواقع . والواقع هو المعنى . فطلب الفهم على الشدة . والتفسير على التعبير . واستمر الحجاب كمثلث حتى عند بعض الناصحين . مع أنه الرافض روح العصر . وهم الشومانيون الجدد وعلى رأسهم بيلك ساربانك . في معادهم روح العصر والدعوة إلى الرجوع إلى القدماء وإلى فلسفة توما الأكويني التي حوت كل شيء<sup>(١٣٦)</sup> .

وقد ظهر دور العقل في تبرير المخططات على أوضح ما يكون في تراثنا الفلسفي القديم عندما أصبحت وظيفة فهم الراسي خاصة عند أهل السنة الذين جعلوا العقل أساس العقل . بل إن المتزلة أنفسهم الذين جعلوا

(١٣٦) انظر أيضا دراسة أستاذ : جاسر الله في فلسفة الفهم الجدل : جليل والفكر القديم : جليل وحالة الفهم في الحضارة الإسلامية : ج ١ ص ١٥١ - ١٥٢ .

للفكر والتعريف والتبديل والاتصال عليه . وقد قام فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر بدور النقد العقلي لمظاهر التفكير في الحياة الاجتماعية والسياسية فارتبط بالفكر والشاعرة والتجربة ، ووقف عند نظم الملكية والسياسة وبعض المعتقدات والآداب ، وبين مأساة الحروب والنصب الطائفي . كما قام المحيظون الذين يتحول وظيفة العقل في التنوير عند حجب إلى وظيفة النقد ، وأسس شترنر وهوبسواخ والشرانس وباتور « فلسفة النقد » نقد الحجبية وتحويل وظيفة العقل من تبرير الدين إلى نقد المجتمع . ثم دفع ماركس وظيفته النقد خطوة أبعد في « نقد النقد » والاتصال من نقد المجتمع إلى تنوير المجتمع . ثم أتى ماركوز أميرا وجعل وظيفة العقل الأساسية الثورة والفكر والرفض والاتصال من اتصاله إلى النقد الاجتماعي ، ومن العقل إلى

خالفوا العقل كلية . وأصحاب الحكمة الألفية أو حكمة الأسراف وقفوا العقل في اتجاه البرهنة على صدق الخدش الثاني أي هو الحال في الفلسفة المسبحة<sup>١٣٨</sup> .

ولكن كما الفلسفة إذا ما قام العقل بوظيفته الأساسية في التحليل والنقد من أجل التغيير . وظيفته العقل بيان الاتصال الداخلي للموضوع أولا ثم بيان المسافة بين الواقع والمثل ثانية ، وبين وضع المجتمع في حركة التاريخ لبيان المسافة بين الحلق والأمام في معركة المختلف والتقدم . لقد قام العقل عند اليونان بهذا الدور عندما كان سقراط يناقش تلاميذه حول أخلاق اليونان وحول تعاليم السوفسطائيين . كما ظهر العقل النقدي في حركات المروعة في عصر أباد الكنيسة عند مؤسسي الفرق الدينية الذين كسحوا بعض جوانب التفكير في العقائد السائدة والتي ما زالت في طور التشكل مثل

أريوس دفاعا عن التوحيد ، ومارتنوس دفاعا عن الحرية ، ومونتسكيو دفاعا عن الوشاية . ولكن ابتداء من عصر النهضة ظهر العقل النقد في الثورة على القدماء ورفض المعتقدات القروية وتوجيه العقل نحو الطبيعة من أجل التخلص الدائم من الأحكام المسبقة والأحكام الشائعة . ولما ترك ديكارت الاستدلالات خارج النقد وهي الكتب القديمة والمعتقدات الموروثة والمعتقدات والعرف والتقاليد ونظم الحكم والأخلاق الشائعة ، وطلب فيها بديلا ، الأخلاق المروعة ، جاء سيوزا من كندا دور العقل في النقد حتى يمكن تأسيس المجتمع بعد ذلك على أسس عقلية . وفي نفس العصر نشأ النقد التاريخي لكتب القديمة لاستطاع الفكر البشري لأحكام العقل رفضا للفكر القديم ، وابتداءا للزمانية فيه ، وريفا

النظرية السياسية<sup>١٣٩</sup>

والتي كانت الأساس لنظام الحكم عند الفقهاء وبعض التنويريين مثل إيمانويل كان ، قام الفقهاء بقدر المطلق الأرسطي والفلسفة اليونانية كما فعل ابن تيمية . وقام آخرون بقدر الكتب القديمة حينها من زيف ووضع وبديله وتحريفه بالاحتمال على قواعد البيع التاريخي كما وضعها علماء الحديث . كما قام البعض بالنقد الاجتماعي حينئذ بحجج التصوف وبخطورت على المجتمع مثل عقائد النبوة والأسماء والمطلوب والأحكام والفساد ووحدة الوجود . ولكن أسلوب الخطأ في التعامل هذا النقد الأصول فاهية فموقعوا في التشبيه والتورية وتوضيح الألف والتعصب . كما حاولت الحركات الإصلاحية الحديثة

١٣٨- الفكر عند ماركس والعقل والفكر عند الفلاسفة . جامعة القاهرة والجامعة المصرية في دراسات إسلامية من ١٩٧٠ - ١٩٨٠ - ١٩٩٠ - ٢٠٠٠ - ٢٠١٠ - ٢٠٢٠ - ٢٠٢١ - ٢٠٢٢ - ٢٠٢٣ - ٢٠٢٤ - ٢٠٢٥ - ٢٠٢٦ - ٢٠٢٧ - ٢٠٢٨ - ٢٠٢٩ - ٢٠٣٠ - ٢٠٣١ - ٢٠٣٢ - ٢٠٣٣ - ٢٠٣٤ - ٢٠٣٥ - ٢٠٣٦ - ٢٠٣٧ - ٢٠٣٨ - ٢٠٣٩ - ٢٠٤٠ - ٢٠٤١ - ٢٠٤٢ - ٢٠٤٣ - ٢٠٤٤ - ٢٠٤٥ - ٢٠٤٦ - ٢٠٤٧ - ٢٠٤٨ - ٢٠٤٩ - ٢٠٥٠ - ٢٠٥١ - ٢٠٥٢ - ٢٠٥٣ - ٢٠٥٤ - ٢٠٥٥ - ٢٠٥٦ - ٢٠٥٧ - ٢٠٥٨ - ٢٠٥٩ - ٢٠٦٠ - ٢٠٦١ - ٢٠٦٢ - ٢٠٦٣ - ٢٠٦٤ - ٢٠٦٥ - ٢٠٦٦ - ٢٠٦٧ - ٢٠٦٨ - ٢٠٦٩ - ٢٠٧٠ - ٢٠٧١ - ٢٠٧٢ - ٢٠٧٣ - ٢٠٧٤ - ٢٠٧٥ - ٢٠٧٦ - ٢٠٧٧ - ٢٠٧٨ - ٢٠٧٩ - ٢٠٨٠ - ٢٠٨١ - ٢٠٨٢ - ٢٠٨٣ - ٢٠٨٤ - ٢٠٨٥ - ٢٠٨٦ - ٢٠٨٧ - ٢٠٨٨ - ٢٠٨٩ - ٢٠٩٠ - ٢٠٩١ - ٢٠٩٢ - ٢٠٩٣ - ٢٠٩٤ - ٢٠٩٥ - ٢٠٩٦ - ٢٠٩٧ - ٢٠٩٨ - ٢٠٩٩ - ٢١٠٠ - ٢١٠١ - ٢١٠٢ - ٢١٠٣ - ٢١٠٤ - ٢١٠٥ - ٢١٠٦ - ٢١٠٧ - ٢١٠٨ - ٢١٠٩ - ٢١١٠ - ٢١١١ - ٢١١٢ - ٢١١٣ - ٢١١٤ - ٢١١٥ - ٢١١٦ - ٢١١٧ - ٢١١٨ - ٢١١٩ - ٢١٢٠ - ٢١٢١ - ٢١٢٢ - ٢١٢٣ - ٢١٢٤ - ٢١٢٥ - ٢١٢٦ - ٢١٢٧ - ٢١٢٨ - ٢١٢٩ - ٢١٣٠ - ٢١٣١ - ٢١٣٢ - ٢١٣٣ - ٢١٣٤ - ٢١٣٥ - ٢١٣٦ - ٢١٣٧ - ٢١٣٨ - ٢١٣٩ - ٢١٤٠ - ٢١٤١ - ٢١٤٢ - ٢١٤٣ - ٢١٤٤ - ٢١٤٥ - ٢١٤٦ - ٢١٤٧ - ٢١٤٨ - ٢١٤٩ - ٢١٥٠ - ٢١٥١ - ٢١٥٢ - ٢١٥٣ - ٢١٥٤ - ٢١٥٥ - ٢١٥٦ - ٢١٥٧ - ٢١٥٨ - ٢١٥٩ - ٢١٦٠ - ٢١٦١ - ٢١٦٢ - ٢١٦٣ - ٢١٦٤ - ٢١٦٥ - ٢١٦٦ - ٢١٦٧ - ٢١٦٨ - ٢١٦٩ - ٢١٧٠ - ٢١٧١ - ٢١٧٢ - ٢١٧٣ - ٢١٧٤ - ٢١٧٥ - ٢١٧٦ - ٢١٧٧ - ٢١٧٨ - ٢١٧٩ - ٢١٨٠ - ٢١٨١ - ٢١٨٢ - ٢١٨٣ - ٢١٨٤ - ٢١٨٥ - ٢١٨٦ - ٢١٨٧ - ٢١٨٨ - ٢١٨٩ - ٢١٩٠ - ٢١٩١ - ٢١٩٢ - ٢١٩٣ - ٢١٩٤ - ٢١٩٥ - ٢١٩٦ - ٢١٩٧ - ٢١٩٨ - ٢١٩٩ - ٢٢٠٠ - ٢٢٠١ - ٢٢٠٢ - ٢٢٠٣ - ٢٢٠٤ - ٢٢٠٥ - ٢٢٠٦ - ٢٢٠٧ - ٢٢٠٨ - ٢٢٠٩ - ٢٢١٠ - ٢٢١١ - ٢٢١٢ - ٢٢١٣ - ٢٢١٤ - ٢٢١٥ - ٢٢١٦ - ٢٢١٧ - ٢٢١٨ - ٢٢١٩ - ٢٢٢٠ - ٢٢٢١ - ٢٢٢٢ - ٢٢٢٣ - ٢٢٢٤ - ٢٢٢٥ - ٢٢٢٦ - ٢٢٢٧ - ٢٢٢٨ - ٢٢٢٩ - ٢٢٣٠ - ٢٢٣١ - ٢٢٣٢ - ٢٢٣٣ - ٢٢٣٤ - ٢٢٣٥ - ٢٢٣٦ - ٢٢٣٧ - ٢٢٣٨ - ٢٢٣٩ - ٢٢٤٠ - ٢٢٤١ - ٢٢٤٢ - ٢٢٤٣ - ٢٢٤٤ - ٢٢٤٥ - ٢٢٤٦ - ٢٢٤٧ - ٢٢٤٨ - ٢٢٤٩ - ٢٢٥٠ - ٢٢٥١ - ٢٢٥٢ - ٢٢٥٣ - ٢٢٥٤ - ٢٢٥٥ - ٢٢٥٦ - ٢٢٥٧ - ٢٢٥٨ - ٢٢٥٩ - ٢٢٦٠ - ٢٢٦١ - ٢٢٦٢ - ٢٢٦٣ - ٢٢٦٤ - ٢٢٦٥ - ٢٢٦٦ - ٢٢٦٧ - ٢٢٦٨ - ٢٢٦٩ - ٢٢٧٠ - ٢٢٧١ - ٢٢٧٢ - ٢٢٧٣ - ٢٢٧٤ - ٢٢٧٥ - ٢٢٧٦ - ٢٢٧٧ - ٢٢٧٨ - ٢٢٧٩ - ٢٢٨٠ - ٢٢٨١ - ٢٢٨٢ - ٢٢٨٣ - ٢٢٨٤ - ٢٢٨٥ - ٢٢٨٦ - ٢٢٨٧ - ٢٢٨٨ - ٢٢٨٩ - ٢٢٩٠ - ٢٢٩١ - ٢٢٩٢ - ٢٢٩٣ - ٢٢٩٤ - ٢٢٩٥ - ٢٢٩٦ - ٢٢٩٧ - ٢٢٩٨ - ٢٢٩٩ - ٢٣٠٠ - ٢٣٠١ - ٢٣٠٢ - ٢٣٠٣ - ٢٣٠٤ - ٢٣٠٥ - ٢٣٠٦ - ٢٣٠٧ - ٢٣٠٨ - ٢٣٠٩ - ٢٣١٠ - ٢٣١١ - ٢٣١٢ - ٢٣١٣ - ٢٣١٤ - ٢٣١٥ - ٢٣١٦ - ٢٣١٧ - ٢٣١٨ - ٢٣١٩ - ٢٣٢٠ - ٢٣٢١ - ٢٣٢٢ - ٢٣٢٣ - ٢٣٢٤ - ٢٣٢٥ - ٢٣٢٦ - ٢٣٢٧ - ٢٣٢٨ - ٢٣٢٩ - ٢٣٣٠ - ٢٣٣١ - ٢٣٣٢ - ٢٣٣٣ - ٢٣٣٤ - ٢٣٣٥ - ٢٣٣٦ - ٢٣٣٧ - ٢٣٣٨ - ٢٣٣٩ - ٢٣٤٠ - ٢٣٤١ - ٢٣٤٢ - ٢٣٤٣ - ٢٣٤٤ - ٢٣٤٥ - ٢٣٤٦ - ٢٣٤٧ - ٢٣٤٨ - ٢٣٤٩ - ٢٣٥٠ - ٢٣٥١ - ٢٣٥٢ - ٢٣٥٣ - ٢٣٥٤ - ٢٣٥٥ - ٢٣٥٦ - ٢٣٥٧ - ٢٣٥٨ - ٢٣٥٩ - ٢٣٦٠ - ٢٣٦١ - ٢٣٦٢ - ٢٣٦٣ - ٢٣٦٤ - ٢٣٦٥ - ٢٣٦٦ - ٢٣٦٧ - ٢٣٦٨ - ٢٣٦٩ - ٢٣٧٠ - ٢٣٧١ - ٢٣٧٢ - ٢٣٧٣ - ٢٣٧٤ - ٢٣٧٥ - ٢٣٧٦ - ٢٣٧٧ - ٢٣٧٨ - ٢٣٧٩ - ٢٣٨٠ - ٢٣٨١ - ٢٣٨٢ - ٢٣٨٣ - ٢٣٨٤ - ٢٣٨٥ - ٢٣٨٦ - ٢٣٨٧ - ٢٣٨٨ - ٢٣٨٩ - ٢٣٩٠ - ٢٣٩١ - ٢٣٩٢ - ٢٣٩٣ - ٢٣٩٤ - ٢٣٩٥ - ٢٣٩٦ - ٢٣٩٧ - ٢٣٩٨ - ٢٣٩٩ - ٢٤٠٠ - ٢٤٠١ - ٢٤٠٢ - ٢٤٠٣ - ٢٤٠٤ - ٢٤٠٥ - ٢٤٠٦ - ٢٤٠٧ - ٢٤٠٨ - ٢٤٠٩ - ٢٤١٠ - ٢٤١١ - ٢٤١٢ - ٢٤١٣ - ٢٤١٤ - ٢٤١٥ - ٢٤١٦ - ٢٤١٧ - ٢٤١٨ - ٢٤١٩ - ٢٤٢٠ - ٢٤٢١ - ٢٤٢٢ - ٢٤٢٣ - ٢٤٢٤ - ٢٤٢٥ - ٢٤٢٦ - ٢٤٢٧ - ٢٤٢٨ - ٢٤٢٩ - ٢٤٣٠ - ٢٤٣١ - ٢٤٣٢ - ٢٤٣٣ - ٢٤٣٤ - ٢٤٣٥ - ٢٤٣٦ - ٢٤٣٧ - ٢٤٣٨ - ٢٤٣٩ - ٢٤٤٠ - ٢٤٤١ - ٢٤٤٢ - ٢٤٤٣ - ٢٤٤٤ - ٢٤٤٥ - ٢٤٤٦ - ٢٤٤٧ - ٢٤٤٨ - ٢٤٤٩ - ٢٤٥٠ - ٢٤٥١ - ٢٤٥٢ - ٢٤٥٣ - ٢٤٥٤ - ٢٤٥٥ - ٢٤٥٦ - ٢٤٥٧ - ٢٤٥٨ - ٢٤٥٩ - ٢٤٦٠ - ٢٤٦١ - ٢٤٦٢ - ٢٤٦٣ - ٢٤٦٤ - ٢٤٦٥ - ٢٤٦٦ - ٢٤٦٧ - ٢٤٦٨ - ٢٤٦٩ - ٢٤٧٠ - ٢٤٧١ - ٢٤٧٢ - ٢٤٧٣ - ٢٤٧٤ - ٢٤٧٥ - ٢٤٧٦ - ٢٤٧٧ - ٢٤٧٨ - ٢٤٧٩ - ٢٤٨٠ - ٢٤٨١ - ٢٤٨٢ - ٢٤٨٣ - ٢٤٨٤ - ٢٤٨٥ - ٢٤٨٦ - ٢٤٨٧ - ٢٤٨٨ - ٢٤٨٩ - ٢٤٩٠ - ٢٤٩١ - ٢٤٩٢ - ٢٤٩٣ - ٢٤٩٤ - ٢٤٩٥ - ٢٤٩٦ - ٢٤٩٧ - ٢٤٩٨ - ٢٤٩٩ - ٢٥٠٠ - ٢٥٠١ - ٢٥٠٢ - ٢٥٠٣ - ٢٥٠٤ - ٢٥٠٥ - ٢٥٠٦ - ٢٥٠٧ - ٢٥٠٨ - ٢٥٠٩ - ٢٥١٠ - ٢٥١١ - ٢٥١٢ - ٢٥١٣ - ٢٥١٤ - ٢٥١٥ - ٢٥١٦ - ٢٥١٧ - ٢٥١٨ - ٢٥١٩ - ٢٥٢٠ - ٢٥٢١ - ٢٥٢٢ - ٢٥٢٣ - ٢٥٢٤ - ٢٥٢٥ - ٢٥٢٦ - ٢٥٢٧ - ٢٥٢٨ - ٢٥٢٩ - ٢٥٣٠ - ٢٥٣١ - ٢٥٣٢ - ٢٥٣٣ - ٢٥٣٤ - ٢٥٣٥ - ٢٥٣٦ - ٢٥٣٧ - ٢٥٣٨ - ٢٥٣٩ - ٢٥٤٠ - ٢٥٤١ - ٢٥٤٢ - ٢٥٤٣ - ٢٥٤٤ - ٢٥٤٥ - ٢٥٤٦ - ٢٥٤٧ - ٢٥٤٨ - ٢٥٤٩ - ٢٥٥٠ - ٢٥٥١ - ٢٥٥٢ - ٢٥٥٣ - ٢٥٥٤ - ٢٥٥٥ - ٢٥٥٦ - ٢٥٥٧ - ٢٥٥٨ - ٢٥٥٩ - ٢٥٦٠ - ٢٥٦١ - ٢٥٦٢ - ٢٥٦٣ - ٢٥٦٤ - ٢٥٦٥ - ٢٥٦٦ - ٢٥٦٧ - ٢٥٦٨ - ٢٥٦٩ - ٢٥٧٠ - ٢٥٧١ - ٢٥٧٢ - ٢٥٧٣ - ٢٥٧٤ - ٢٥٧٥ - ٢٥٧٦ - ٢٥٧٧ - ٢٥٧٨ - ٢٥٧٩ - ٢٥٨٠ - ٢٥٨١ - ٢٥٨٢ - ٢٥٨٣ - ٢٥٨٤ - ٢٥٨٥ - ٢٥٨٦ - ٢٥٨٧ - ٢٥٨٨ - ٢٥٨٩ - ٢٥٩٠ - ٢٥٩١ - ٢٥٩٢ - ٢٥٩٣ - ٢٥٩٤ - ٢٥٩٥ - ٢٥٩٦ - ٢٥٩٧ - ٢٥٩٨ - ٢٥٩٩ - ٢٦٠٠ - ٢٦٠١ - ٢٦٠٢ - ٢٦٠٣ - ٢٦٠٤ - ٢٦٠٥ - ٢٦٠٦ - ٢٦٠٧ - ٢٦٠٨ - ٢٦٠٩ - ٢٦١٠ - ٢٦١١ - ٢٦١٢ - ٢٦١٣ - ٢٦١٤ - ٢٦١٥ - ٢٦١٦ - ٢٦١٧ - ٢٦١٨ - ٢٦١٩ - ٢٦٢٠ - ٢٦٢١ - ٢٦٢٢ - ٢٦٢٣ - ٢٦٢٤ - ٢٦٢٥ - ٢٦٢٦ - ٢٦٢٧ - ٢٦٢٨ - ٢٦٢٩ - ٢٦٣٠ - ٢٦٣١ - ٢٦٣٢ - ٢٦٣٣ - ٢٦٣٤ - ٢٦٣٥ - ٢٦٣٦ - ٢٦٣٧ - ٢٦٣٨ - ٢٦٣٩ - ٢٦٤٠ - ٢٦٤١ - ٢٦٤٢ - ٢٦٤٣ - ٢٦٤٤ - ٢٦٤٥ - ٢٦٤٦ - ٢٦٤٧ - ٢٦٤٨ - ٢٦٤٩ - ٢٦٥٠ - ٢٦٥١ - ٢٦٥٢ - ٢٦٥٣ - ٢٦٥٤ - ٢٦٥٥ - ٢٦٥٦ - ٢٦٥٧ - ٢٦٥٨ - ٢٦٥٩ - ٢٦٦٠ - ٢٦٦١ - ٢٦٦٢ - ٢٦٦٣ - ٢٦٦٤ - ٢٦٦٥ - ٢٦٦٦ - ٢٦٦٧ - ٢٦٦٨ - ٢٦٦٩ - ٢٦٧٠ - ٢٦٧١ - ٢٦٧٢ - ٢٦٧٣ - ٢٦٧٤ - ٢٦٧٥ - ٢٦٧٦ - ٢٦٧٧ - ٢٦٧٨ - ٢٦٧٩ - ٢٦٨٠ - ٢٦٨١ - ٢٦٨٢ - ٢٦٨٣ - ٢٦٨٤ - ٢٦٨٥ - ٢٦٨٦ - ٢٦٨٧ - ٢٦٨٨ - ٢٦٨٩ - ٢٦٩٠ - ٢٦٩١ - ٢٦٩٢ - ٢٦٩٣ - ٢٦٩٤ - ٢٦٩٥ - ٢٦٩٦ - ٢٦٩٧ - ٢٦٩٨ - ٢٦٩٩ - ٢٧٠٠ - ٢٧٠١ - ٢٧٠٢ - ٢٧٠٣ - ٢٧٠٤ - ٢٧٠٥ - ٢٧٠٦ - ٢٧٠٧ - ٢٧٠٨ - ٢٧٠٩ - ٢٧١٠ - ٢٧١١ - ٢٧١٢ - ٢٧١٣ - ٢٧١٤ - ٢٧١٥ - ٢٧١٦ - ٢٧١٧ - ٢٧١٨ - ٢٧١٩ - ٢٧٢٠ - ٢٧٢١ - ٢٧٢٢ - ٢٧٢٣ - ٢٧٢٤ - ٢٧٢٥ - ٢٧٢٦ - ٢٧٢٧ - ٢٧٢٨ - ٢٧٢٩ - ٢٧٣٠ - ٢٧٣١ - ٢٧٣٢ - ٢٧٣٣ - ٢٧٣٤ - ٢٧٣٥ - ٢٧٣٦ - ٢٧٣٧ - ٢٧٣٨ - ٢٧٣٩ - ٢٧٤٠ - ٢٧٤١ - ٢٧٤٢ - ٢٧٤٣ - ٢٧٤٤ - ٢٧٤٥ - ٢٧٤٦ - ٢٧٤٧ - ٢٧٤٨ - ٢٧٤٩ - ٢٧٥٠ - ٢٧٥١ - ٢٧٥٢ - ٢٧٥٣ - ٢٧٥٤ - ٢٧٥٥ - ٢٧٥٦ - ٢٧٥٧ - ٢٧٥٨ - ٢٧٥٩ - ٢٧٦٠ - ٢٧٦١ - ٢٧٦٢ - ٢٧٦٣ - ٢٧٦٤ - ٢٧٦٥ - ٢٧٦٦ - ٢٧٦٧ - ٢٧٦٨ - ٢٧٦٩ - ٢٧٧٠ - ٢٧٧١ - ٢٧٧٢ - ٢٧٧٣ - ٢٧٧٤ - ٢٧٧٥ - ٢٧٧٦ - ٢٧٧٧ - ٢٧٧٨ - ٢٧٧٩ - ٢٧٨٠ - ٢٧٨١ - ٢٧٨٢ - ٢٧٨٣ - ٢٧٨٤ - ٢٧٨٥ - ٢٧٨٦ - ٢٧٨٧ - ٢٧٨٨ - ٢٧٨٩ - ٢٧٩٠ - ٢٧٩١ - ٢٧٩٢ - ٢٧٩٣ - ٢٧٩٤ - ٢٧٩٥ - ٢٧٩٦ - ٢٧٩٧ - ٢٧٩٨ - ٢٧٩٩ - ٢٨٠٠ - ٢٨٠١ - ٢٨٠٢ - ٢٨٠٣ - ٢٨٠٤ - ٢٨٠٥ - ٢٨٠٦ - ٢٨٠٧ - ٢٨٠٨ - ٢٨٠٩ - ٢٨١٠ - ٢٨١١ - ٢٨١٢ - ٢٨١٣ - ٢٨١٤ - ٢٨١٥ - ٢٨١٦ - ٢٨١٧ - ٢٨١٨ - ٢٨١٩ - ٢٨٢٠ - ٢٨٢١ - ٢٨٢٢ - ٢٨٢٣ - ٢٨٢٤ - ٢٨٢٥ - ٢٨٢٦ - ٢٨٢٧ - ٢٨٢٨ - ٢٨٢٩ - ٢٨٣٠ - ٢٨٣١ - ٢٨٣٢ - ٢٨٣٣ - ٢٨٣٤ - ٢٨٣٥ - ٢٨٣٦ - ٢٨٣٧ - ٢٨٣٨ - ٢٨٣٩ - ٢٨٤٠ - ٢٨٤١ - ٢٨٤٢ - ٢٨٤٣ - ٢٨٤٤ - ٢٨٤٥ - ٢٨٤٦ - ٢٨٤٧ - ٢٨٤٨ - ٢٨٤٩ - ٢٨٥٠ - ٢٨٥١ - ٢٨٥٢ - ٢٨٥٣ - ٢٨٥٤ - ٢٨٥٥ - ٢٨٥٦ - ٢٨٥٧ - ٢٨٥٨ - ٢٨٥٩ - ٢٨٦٠ - ٢٨٦١ - ٢٨٦٢ - ٢٨٦٣ - ٢٨٦٤ - ٢٨٦٥ - ٢٨٦٦ - ٢٨٦٧ - ٢٨٦٨ - ٢٨٦٩ - ٢٨٧٠ - ٢٨٧١ - ٢٨٧٢ - ٢٨٧٣ - ٢٨٧٤ - ٢٨٧٥ - ٢٨٧٦ - ٢٨٧٧ - ٢٨٧٨ - ٢٨٧٩ - ٢٨٨٠ - ٢٨٨١ - ٢٨٨٢ - ٢٨٨٣ - ٢٨٨٤ - ٢٨٨٥ - ٢٨٨٦ - ٢٨٨٧ - ٢٨٨٨ - ٢٨٨٩ - ٢٨٩٠ - ٢٨٩١ - ٢٨٩٢ - ٢٨٩٣ - ٢٨٩٤ - ٢٨٩٥ - ٢٨٩٦ - ٢٨٩٧ - ٢٨٩٨ - ٢٨٩٩ - ٢٩٠٠ - ٢٩٠١ - ٢٩٠٢ - ٢٩٠٣ - ٢٩٠٤ - ٢٩٠٥ - ٢٩٠٦ - ٢٩٠٧ - ٢٩٠٨ - ٢٩٠٩ - ٢٩١٠ - ٢٩١١ - ٢٩١٢ - ٢٩١٣ - ٢٩١٤ - ٢٩١٥ - ٢٩١٦ - ٢٩١٧ - ٢٩١٨ - ٢٩١٩ - ٢٩٢٠ - ٢٩٢١ - ٢٩٢٢ - ٢٩٢٣ - ٢٩٢٤ - ٢٩٢٥ - ٢٩٢٦ - ٢٩٢٧ - ٢٩٢٨ - ٢٩٢٩ - ٢٩٣٠ - ٢٩٣١ - ٢٩٣٢ - ٢٩٣٣ - ٢٩٣٤ - ٢٩٣٥ - ٢٩٣٦ - ٢٩٣٧ - ٢٩٣٨ - ٢٩٣٩ - ٢٩٤٠ - ٢٩٤١ - ٢٩٤٢ - ٢٩٤٣ - ٢٩٤٤ - ٢٩٤٥ - ٢٩٤٦ - ٢٩٤٧ - ٢٩٤٨ - ٢٩٤٩ - ٢٩٥٠ - ٢٩٥١ - ٢٩٥٢ - ٢٩٥٣ - ٢٩٥٤ - ٢٩٥٥ - ٢٩٥٦ - ٢٩٥٧ - ٢٩٥٨ - ٢٩٥٩ - ٢٩٦٠ - ٢٩٦١ - ٢٩٦٢ - ٢٩٦٣ - ٢٩٦٤ - ٢٩٦٥ - ٢٩٦٦ - ٢٩٦٧ - ٢٩٦٨ - ٢٩٦٩ - ٢٩٧٠ - ٢٩٧١ - ٢٩٧٢ - ٢٩٧٣ - ٢٩٧٤ - ٢٩٧٥ - ٢٩٧٦ - ٢٩٧٧ - ٢٩٧٨ - ٢٩٧٩ - ٢٩٨٠ - ٢٩٨١ - ٢٩٨٢ - ٢٩٨٣ - ٢٩٨٤ - ٢٩٨٥ - ٢٩٨٦ - ٢٩٨٧ - ٢٩٨٨ - ٢٩٨٩ - ٢٩٩٠ - ٢٩٩١ - ٢٩٩٢ - ٢٩٩٣ - ٢٩٩٤ - ٢٩٩٥ - ٢٩٩٦ - ٢٩٩٧ - ٢٩٩٨ - ٢٩٩٩ - ٣٠٠٠ - ٣٠٠١ - ٣٠٠٢ - ٣٠٠٣ - ٣٠٠٤ - ٣٠٠٥ - ٣٠٠٦ - ٣٠٠٧ - ٣٠٠٨ - ٣٠٠٩ - ٣٠١٠ - ٣٠١١ - ٣٠١٢ - ٣٠١٣ - ٣٠١٤ - ٣٠١٥ - ٣٠١٦ - ٣٠١٧ - ٣٠١٨ - ٣٠١٩ - ٣٠٢٠ - ٣٠٢١ - ٣٠٢٢ - ٣٠٢٣ - ٣٠٢٤ - ٣٠٢٥ - ٣٠٢٦ - ٣٠٢٧ - ٣٠٢٨ - ٣٠٢٩ - ٣٠٣٠ - ٣٠٣١ - ٣٠٣٢ - ٣٠٣٣ - ٣٠٣٤ - ٣٠٣٥ - ٣٠٣٦ - ٣٠٣٧ - ٣٠٣٨ - ٣٠٣٩ - ٣٠٤٠ - ٣٠٤١ - ٣٠٤٢ - ٣٠٤٣ - ٣٠٤٤ - ٣٠٤٥ - ٣٠٤٦ - ٣٠٤٧ - ٣٠٤٨ - ٣٠٤٩ - ٣٠٥٠ - ٣٠٥١ - ٣٠٥٢ - ٣٠٥٣ - ٣٠٥٤ - ٣٠٥٥ - ٣٠٥٦ - ٣٠٥٧ - ٣٠٥٨ - ٣٠٥٩ - ٣٠٦٠ - ٣٠٦١ - ٣٠٦٢ - ٣٠٦٣ - ٣٠٦٤ - ٣٠٦٥ - ٣٠٦٦ - ٣٠٦٧ - ٣٠٦٨ - ٣٠٦٩ - ٣٠٧٠ - ٣٠٧١ - ٣٠٧٢ - ٣٠٧٣ - ٣٠٧٤ - ٣٠٧٥ - ٣٠٧٦ - ٣٠٧٧ - ٣٠٧٨ - ٣٠٧٩ - ٣٠٨٠ - ٣٠٨١ - ٣٠٨٢ - ٣٠٨٣ - ٣٠٨٤ - ٣٠٨٥ - ٣٠٨٦ - ٣٠٨٧ - ٣٠٨٨ - ٣٠٨٩ - ٣٠٩٠ - ٣٠٩١ - ٣٠٩٢ - ٣٠٩٣ - ٣٠٩٤ - ٣٠٩٥ - ٣٠٩٦ - ٣٠٩٧ - ٣٠٩٨ - ٣٠٩٩ - ٣١٠٠ - ٣١٠١ - ٣١٠٢ - ٣١٠٣ - ٣١٠٤ - ٣١٠٥ - ٣١٠٦ - ٣١٠٧ - ٣١٠٨ - ٣١٠٩ - ٣١١٠ - ٣١١١ - ٣١١٢ - ٣١١٣ - ٣١١٤ - ٣١١٥ - ٣١١٦ - ٣١١٧ - ٣١١٨ - ٣١١٩ - ٣١٢٠ - ٣١٢١ - ٣١٢٢ - ٣١٢٣ - ٣١٢٤ - ٣١٢٥ - ٣١٢٦ - ٣١٢٧ - ٣١٢٨ - ٣١٢٩ - ٣١٣٠ - ٣١٣١ - ٣١٣٢ - ٣١٣٣ - ٣١٣٤ - ٣١٣٥ - ٣١٣٦ - ٣١٣٧ - ٣١٣٨ - ٣١٣٩ - ٣١٤٠ - ٣١٤١ -

الأعلاء من شأن العقل ولكنه ظل عبداً تحت وصاية  
الشيء . ولولا قسوم القضاة الأحرار قبل التفكيرين  
الأحرار لكأن بالامكان ظهور الحقيقة البعد وأن الحياة  
الطليقة بعد موتها<sup>(12)</sup> .

تكون الفلسفة إذا تحولت إلى جمع المعلومات دون  
تحليل ، وإلى تصنيف المعارف دون حكمة في  
الاستدلال . فالفلسفة أساسا منهج أو طريق وليست  
معرفة أو علم . وقد كانت معظم التحولات الأساسية في  
التفكير البشري تحولات في المنهج أكثر منها زيادة في  
المعارف والعلوم . لذلك كان المنهج أو منهج البحث  
جزءا من الفلسفة . فالطريق بتعريف القدماء آلة للعلوم  
يضم الملمح من الخطأ . ومنهج البحث طريق  
الاستدلال الذي لا يستغنى عنها يبحث في أي علم  
ويتأمن من هذا العلم الكمي بتعاريف المعلومات دون أي  
اتساق فيها بينما يوضح المعارف مع الخطأ ، التصحيح  
مع الباطل ، العلمي مع الاستطوري دون أي معيار  
للتفضل . دائما . ويكون حينئذ الطريق الوحيد لزيادة  
المعارف هو النقل أو الرواية عن القدماء ، جيلة بعد  
جيل ، والاعتناء على التفكير دون العمل ، والاعتناء  
بالآثار دون الرأي . ويجب الواقع كلية وتوقف الحياة  
ويقتل الضرر بالتصالح المتعمد لا يكون العلم في جانب  
وواقع الناس في جانب آخر . ثم استأثر جماعة معينة  
بالمعلم فلا يمنع من الجميع ، ونشأ طبقة من الكهان  
المخطئة والتكبر والتعصب وحملوا العلم ، احتكروا في

و قد يكون السبب في ذلك أن الحضارة الآسيوية في بدايتها كانت أقرب إلى العزوف عنها إلى المتاح فقد كانت يجمعها جميع العزوف بعزف النظر عن طرق الوصول إليها . وتراكم العزوف نشأ الحضارة البشرية . جيلا بعد جيل ، وإضافة بعد إضافة . كانت الصلابة بين الآداب والطبيعة آنذاك يتصلها التكيف العرقي بالإضافة إلى التكيف الثقافي . وبالتالي نشأت الحاجة إلى العزوف ، أنه عزوف إلى . هذا العزوف النظري بين الآداب والطبيعة بعزف النظر عن مصدرها . وكان العزوف عن هذا المصدر البحر . والفرقة واستعداد أرواح الزمن . والآداب والحكمة الشعبية ، وهي كلها مصدر المعرفة لا يمكن لها . الغلبة منها التكيف العرقي مع الطبيعة . ثم قام الآداب بعد ذلك بنفى العزوف كالتفكير عن قبلية المصدر العلمي ، هم وحدهم المقصود به . وعلى الآخرين أخذ العزوف دون المتاح لم تراكم التراتيب وولدت في كتب . من عليها أصبح علما . وشرعها الفراج . وتراكم الفسوج . ومن عليها أيضا أصبح علما . وهكذا في بدايات التاريخ البشري كانت للمعطيات والمعارف الأولية المطلقا عن

ويشهد التاريخ أن الفلسفة لم تكن عندما يابى  
القيح ، وتعود الفلسفة إلى معارف ضرورية يتراكم  
بعضها فوق بعض ، دون طريقة الوصول إليها . كانت

© 2006 The Authors  
Journal compilation © 2006 Blackwell Publishing Ltd

© 1976 by The McGraw-Hill Companies, Inc.

100

H. Huxley: *The religions of man*, New York, 1959, W. H. Brown, *The Huxleys*, New York 1961, p. 1; *Customs: Myths of the 19th century*, New York, 1960.

والأقليات إلى آخر ما وصلت إليه الحضارة البشرية في هذه العلوم . لذلك ظلت الفلسفة قريبة من إتباعها توارث متعزلة عن ميدان الحضارة ، إذ تخطت على السطح بعيدة عن المركز حتى لقد سمي الفلاسفة المشركون أتباع أرسطو .

ولا يزال الحال كذلك في جامعاتنا وبعادتنا . ثم من المعلومات يجعلها الطلاب وبعضها الأساتذة في كتب مطبوعة ترون منهج للتفكير أو طريقة في البحث . فالعلم هو الخوف من المعارف ، والحفاظ والتأجيل للحدث والبراري ، وليس الخوض أو الكشف . وإن كثيرا من الأسطوريات في حياتنا الفكرية المعاصرة تنبع من اضطراب في الفكر البشري ، فقد طلب على ثقافتنا المعاصرة إما النقل عن الغرب أو النقل عن القدماء دون ما منهج لتسليط الواقع ومن ثم غياب الإبداع وماتت

الفلسفة (١٣٧).

وكان هذا الموقف الدائم المنهجية فطرية وضع السؤال أجوبه من الأجوبة من السؤال ، وكما قال القدماء نصف الأجوبة في طريقة وضع السؤال ، لقد ظلت الفلسفة اليونانية بقلية في الفكر البشري لها صحتها التي وضعها . وليس لعلومها والتراثها وما عرفها . فقد وضع سطرطوجس منهجهم والفوليد القائم على التجربة من المصنوع وتوليد الحقائق منهم دون أن يدروا وعلى غير وهي منهم . ووضع أفلاطون المنهج الجدلي ، الجدلي السؤال للانتقال من المثال المطلق إلى المثال الحسي ، والمنهج الصاعد للانتقال من المثال الحسي إلى المثال العقلي . وكلاهما يكونان مبدعا جديلا رأسيا مزدوجا يصح بين المثال والواقع ، بين العقول والحسوس . مما يدل على أن الصراع بين المثالية والواقعية هو في حقيقته

مرتين : مرة في العصر الوسيط الأوروبي عندما تحولت إلى موسوعات وتوارث للمعارف ، ومرة ثانية في لتراتنا القديم عندما تحولت أيضا إلى موسوعات فبعضها تضم كمال المعارف والعلوم ، ويتصدر دور الفيلسوف على التنسيق والربط بينها فتراكم المعلومات ، وتتعدد المصادر ، وتختص الكتابة كل ذلك وتنظمها بحيث تكون أكبر دفاع عن المعتقد والفكر دليل على صحتها . ولا يهم أن تنقل من مصدر إلى مصدر أو أن تعتمد على فيلسوف ثم غيره ، في فيلسوف آخر مناهض للأول . لذلك خرجت المسيحية أفلاطونية مرة لدى أتباع الكنيسة ثم أرسطية مرة أخرى لدى ثوما الأكويني وقارونية مرة ١٢٥٠ عند توماس شامبلا . ومن ثم تحول الدين إلى عقيدة ، وأصبحت المعارف البشرية هي أساس الدين وفهم المعتقد (١٣٨) .

ولم يختلف الحال كثيرا في تراثنا الفلسفي القديم فقد كانت الفلسفة جفرا موسومة بدور على الجميع المعارف والعلوم ، ويصنفها ويصنفها تاريخيا ونهجيا حتى ترون نسبة المعارف إلى أصحابها والمعلومات إلى مصنفها . فالمعارف متنازع للجميع على يدور لحظ من صحة النسبة حتى كاد الانتحال والآراء المجهولة المؤلف . فضلا يوم إن كان مؤلف أو استوسوجيا أرسططاليس ، أرسطو أم أفلاطون ، ولا يهم إن كان كتاب أو الفلاسفة ، من وضع أرسطو أم متعزلا . وكان الفهم البشري به توارثا للبيئة وتصوراتها لعلم ، وما على الفيلسوف إلا حل ، التفرقات والبحث من القضايا البعيدة هذه الأكتكاد القليلة . وأكثر فؤاد على ذلك رسائل إخوان الصفا ، وموسوعة الشفاء ، لابن سينا . خرجت الفلسفة كعادتها : النظم والطبقيات

المسلّمات والبداهيات والصغائر واستنباط النتائج منها باعتبارها مقدمات . ويكون مقياس صدق النتائج هو تطابقها مع المقدمات وليس مع الواقع . وقد تم تطبيق هذا النهج في الدين والأخلاق كما هو واضح عند سينيوزا . كما واضح ويكون قواعد النهج التجريبي اعتمادا على سهولة الفهم والتجربة وإنشاء من العلاقة والتمهات بالمقدمات العلمي بعد الفرض والتجريب ، ويكون صدق النتائج مبرهنا بالتمهات مع الواقع وتطبيقها في التجربة . ولم تطبيق هذا النهج في العلوم الطبيعية خاصة ثم لبته العلوم الإنسانية فيما بعد نظرا لبعدها وتجربته . وقد حاول البعض مثل جون ستروت من علماء الحسم التجريبي دعا في نهج استنباطي استقر في من أجل صياغة نهج متكامل شامل ، ولكن نهضة الحياة التي لا يمكن تطبيقها في الصورة بالاستنباط أو زجها في القواعد البديهيات . وهذا ظهر مبرور وفلاسفة الحياة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، ووضع قواعد النهج التجريبي في العلوم من أجل تطبيق التجارب الحية وتحريك ما فيها بالحدس في التصور في الأحاسيس الداخلي بالزمان ومن أجل الكشف عن الأشياء ذاتها ، ويكون مقياس الصحة هو تطابق النتائج مع التجارب الحية لفترة والمصداقية في طبيعة الحياة . هذا بالإضافة إلى النهج البديهي الذي وضعه هيجل من أجل الوصول إلى الحقيقة والانتقال من الموضوع إلى تطبيق الموضوع إلى مركب الموضوع . ثلاث خطوات لتحديد مسار كل موضوع . وكان لكل نهج شقان : الأول سلمي لتتخلص من المعارف القديمة وتطهير الفهم من أخطائها والبداهة من جديد على أسس أكثر يقينا منه منكرات

الأمر صراع منهجي . ثم جاء أرسطو وأراد البحث عن الصوري والقريني ، من العام والخاص ووضع المنطق كقاعدة للعلوم كلها . لذلك كانت كنه كل محاولة الجمع بين الكلية والواقعية في أرسطو والحد من هذا . واضح السوفيستون منها آخر ، نهج تحليل الألفاظ لمعرفة معانيها الدقيقة منها ليس والاشباه ، وهو النهج الذي شاع في الفلسفة المعاصرة بفرض الاسم<sup>(١٢)</sup> .

ثم حيث الفلسفة من جديد على يد القديس أرسطو في عصر أباد الكنيسة بالعودة إلى نهج سقراط في الحوار . وأضاف على تحليل الألفاظ تحليل التجارب البشرية للبحث عن دلالاتها واتجاه الفهمون الأساسي للظواهر في الوجود الأساسي ذاته . كما حاول الأفلاطونيون المسيحيون الجدل الصاعد عند أفلاطون إلى طريق إلى الله كما هو الحال عند القديس بونافيتز ، وحول الجدلون في العصر الوسيط الثاني إلى منطق في الاتحاد والتشريح وحلولة المصور على ما هو الحال في المنطق الجديد ، عند ريمون كوتل ، فاشتهرت المنطق الفكرية والفكرية وازدهرت الفلسفة مثلية بداهيات المصور الحقيقة<sup>(١٣)</sup> .

ثم جاءت العصور الحديثة وأحدثت تغيرا كبيرا في مسار الوعي الأوربي وأحوالا جديدا في حضارته التي أبدعها وذلك بوصفها الشاع الحقيقة من أجل إحصاء تأسيس العلوم فشتات الشاع الثلاثة التي أصبحت كبر الحضارة الأوروبية والتي تمهد أحكام نفس الشاع التي صاغها القديس . واضح تيارات قواعد النهج الاستنباطي من أجل الحصول على اليقين في العلوم واستعمال نهج العلوم الرياضية الذي يعتمد على

(١٢) - محمد قاسم : المنطق الحديث ونهج البحث من ١٧- ١٩ لا يفرق الفكرة من ١٩١٥ - ١٩١٦ . فريدي : مقدمة للمنطق ونهج المبدأ في المنطق لا يفرق

١ - محمد قاسم : المنطق الحديث ونهج البحث من ١٧- ١٩ لا يفرق الفكرة من ١٩١٥ - ١٩١٦ . فريدي : مقدمة للمنطق ونهج المبدأ في المنطق لا يفرق



أفهم البحر الطبيعية من أمثال التصورية والتشاهدة والتفكرات الحسية واستمر في التشاهدة حتى نسي الجانب الانساني في العلم ، وضعت « القاء » حول كل شيء ، وكان العالم يترك ويتحدث ويقل . ثم تحولت الطبيعة إلى صورة ، والطواهر التي مدركات كلها هو الحال في الطبيعيات الحديثة التي لا تفرق بين العلم والتجربة البحتة ، وأصبح التصريح الآن هو نوع من حساب الاحتمالات النظرية الخاصة . وأصبح الانسان في نهاية الأمر ، وهو الحاصل هذا كله للدين والسحر والأسطورة والعقل والعلم . أصبح يعيش شيئا غائبا في عالم لا انساني<sup>١٠٠</sup> . ويشهد التاريخ على موت الطبيعة اذا ما اربطت بشيء آخر غير الانسان ، سواء كان الله أو الطبيعة ، العصور أو الكائنات ، يعرف النظر عن نفسها الانسانية في العقل والعلم في النظر والتشاهدة في الروح **والأمر الثاني** ، فقد مثبت الفلسفة بعد أن أصبحت أعيد **فروع علم اللاهوت** تدرست وتعمقت ، وإنهتت وتكاثرت ، مما أوجع البصيرة وعمية الفكر واستغلزل الرأي والفكر على النظر والآداب . وعلم اللاهوت ذاته هو علم انسان ، طوبيا ، يبر عن وهي الانسان ذاته على نحو مغرب ، عارضا منه ، علينا إله ، حدث ذلك في العصر الوسيط وفي الفلسفة القرصية . كما حدث لدينا في علم الكلام أو في علم العقائد بالمرغم مما لزاله المهتدون في الآلهيات ومعاييرهم ترجاع اللاهوت التي لمجملته النفسية ، وبالمرغم من قول أي شعب : أن الانسان هو العالم القادر على الطبيعة ، والله هو العالم القادر على البشر<sup>١٠١</sup> .

### العلم : الفلسفة والعلوم الانسانية

لعبت الفلسفة دائما العزلة عن الانسان ، وانتهى انعكاسه ان لم تربط بالعلوم الانسانية . فالفلسفة بناء انساني يقوم على الانسان ليكشف عن خلاصات الواقع لا كما يفهم له العالم ، ويشرح له الغاية . ولكن لما كان الانسان البدائي يصارع من أجل البقاء فانه قد نسي ذاته في مواجهته الطبيعة وأخذ العقل ونسى المشككة . وبما كانت المشككة تعاطف الطبيعة ، وكان العقل القوي المعية والآفة والأرواح البسيطة عليها التي يمكن استغلالها بالسحر والقرابين وكسر الفكر الانساني عن الله ونسى الانسان ، وجعل الله هو ، واعتداه ونسى ذاته . وكان الفهم البشري يجعل أن البداية ونسى البداية ، يفرج بداخل ونسى الأزمة . وفي تلك صورت الفلسفة لأن السحر والقرابين ومظاهر البداية تكيف معن كون طرح نظري . ولا كان العقل في حاجة أن من **يقوم به تبيان** طبقة الكهنة من أجل تنظيم العمل ، وتوليفت منها الكهنة وأخرج منها رجال الدين ، وكانت القاء الفلسفة الدينية التي أصبحت تفرج بين الدين والعقل **الفلسفة<sup>١٠٢</sup>** . وبمطقة الوعي الانساني والتشاهد قدرته على النظر العقل وحل وصف الطواهر الطبيعية التي البحر العقل وهذا الذي أطلقه من الخرافة والسحر والأساطير والأوهام . وحلول البحث عن النظري الخاص ، واستمر في التصريح لينة غائبة حتى غاب الجانب الانساني منه ، وأصبحت النظرية هي كسل شيء ، والعصور الحاضرة هي العقل الانساني كما حدث في « البنية » أعيرا وبمطابقا على « علم الانسان » كما

J. C. Bergeat: The world of the witches, Chicago, 1964.

J. Campbell: The Masks of God, primitive mythology, New York 1965.

P. Eliezer: Le conflit de l'interprétation, pp. 14-150, Stroud, 1968.

(١٠٠) الطهطاوي : « علم الانسان » ص ١٧٦ ، ص ١٨٥ ، « لاهوت القرصية » ص ١٨٥ .

B. Havel: Théologie ou anthropologie, la Revue de la Société de Philosophie, Belgique 1971.

لها ثورت الفلسفة اذا ما تحولت الى مباحث نظرية خالصة لو ان علوم رياضية صورية كذا هو الحال في المنطق الرياضي الحديث او في مدارس تحليل اللغة . فالصوريات الاحية فيها والاعم والاعم والاعظم ، والصراع والمواقف والانتفاض لو اشتبه ، نعلم القوية وتكسر للتصورية ولا تبحث الا عن المعلوم والشعور . بل ان المفاهيم الرياضية ظاهرا لما استهسا النفسية في الشعور ، والتجريد ذاته ماعرف الا ظاهرا يكتشف عن مضامين شعورية ، تكونت الفلسفة اذا ما كانت بحثا نظريا مجردا عن : الحقائق ووه النظري ووه الحقيقي ، فذلك لا يوجد له الا بعد تجرييد العقل للموضوع ووهنا تعيش الفلسفة على ذاتها وتصبح الذات والموضوع في آن واحد .

ولموت الفلسفة ايضا اذا ما أصبحت بحثا في الواقع الحاد كذا هو الحال في العلوم الطبيعية او الهندية وهم وخداج تحت ستار الموضوعية وراسم التجريد والرافعة والحقبة . فلا ترى الطبيعة من خلال منظور انساني ، ولا تلمس الرزبة الا من خلال الانكسار الحسي او العقلي . كما انه لا يمكن التجريد من الأهم والافتقالات والمواقف الانسانية بل والراسل التاريخية والبناء النفسي للأجوال وروح العصر . الموضوعية العلمية خرافة . بل ان التسوق التصوري العلمي كله من وضع ذهن . كما ان الاطراد الذي يدسم به الفلكون الطبيعي تعدد القوية والجمعية في الطبيعة ضد الحرية الانسانية . وفي نهاية الامر لا يظهر العلم الا في مجتمع متطرف يريد أن يراسس بيناته عقل نحو عقلي ، ومن ثم ارتباطه بتلكيات الاجتماعية أي بالانسان<sup>(١٢٦)</sup> .

ولكن لما الفلسفة ان ما كانت تفكر في الانسان ،

واذا ما استندت ماديا من العلوم الانسانية . يتضح ذلك من الفلسفة اليونانية بالذات الثلاث : المثالية والواقعية والانسانية ، وعلى وجه خاص في : هابزوات و أفلاطون ومغروعبا الانسانية : الحرة ، الصداقة ، الجمال ، العدالة . الخ . كما ان الفلسفة عند أرسطو قريبة الصلة بالسياسة والأخلاق ، وليست فقط بالنطق والطبيعة والفلسفة الأولى . كانت الحكمة منطقيا انسانية ، وكان البحث عن السعادة هدفا انسانيا . وقد لخص دوجون حقيقة اليونان حكمة مصلحته في بحثه عن الانسان<sup>(١٢٧)</sup> .

وربما ماضي من الفلسفة المسيحية هو الجانب الانساني فيها الذي يتلخص في حقيقة الله - الانسان وذلك مايلي منها غو أريوس وأوغسطين ، أي الانسان والتجربة الحية . وربما كان أكثر الموضوعات حيوية في العصر الوسيط هو العقل والفلس والافعال والمخلوق والبناء أي الجوانب الانسانية في الفلسفة ، وكان نصرا فعليا يوم بدأت المصور الحديثة في القرن السادس عشر بالفلسف الانساني عند : اراسم ، حيث ظهر الانسان محور الكون . وكان البحث في الجذور بداية لمعرفة على الانسان الحلي في مواجهة كل ماعرف غير انساني في السلطة او في الضلال او في النفاق . وكان ترويج هذا التعبير وبداية الوعي الأوروبي ، الكوجيتيو عند ديكارت حيث أصبحت الفلسفة مرادفة للوعي الأوروبي وبما ذاته والانسانية معه ، وأصبحت المثالية الترنسندنتية بعد تطويرا للكوجيتيو الديكارتزي . وشكك الانسان هورا للكون في الكورة ، الكوجيتيوية - الذات في المركز والعالم يدور حوله . ثم تحولت الذات الى روح ، والروح الى ترويج على يد هيجل حتى أصبح الوعي القرني مرادفا

Husserl: philosophie der Architektheit, Husserliana, XII Nijhoff, 1970.

L. Rubin: La Pensée Occidentale, pp. 175-174, s. Michal, paris 1962



الإنسانية ، فقد كشف الوعي الأوروبي أن الفيلسوفين الألفية والطبيعية هما في حقيقة الأمر فلسفة إنسانية ، مرة معتبرة إلى أصل ، مرة أخرى معتبرة إلى أسفل . وكلاهما اعارج التطور الإنساني مرة فريدة ومرة أخرى . فقد كشف فيورباخ خاصة ، أن كل علم لامعوت هو علم إنسان مطلوب ، وأن كل حقيق في أوصاف الله وصفاته هو في حقيقة الأمر أوصاف وصفات إنسانية خلف بها الإنسان خارجا عنه نتيجة لاعتراجه في العالم . كما كشف هوسرل أن العلوم الطبيعية دائما بناء إنساني وأن العلم هو في الكشف عن البناء الشعوري للعلم في مرحلة صاعقة الفهم . فالحقا كان الوعي الأوروبي قد بدأ بالتكوين . فانه يكون قد اكتمل بالتكوينات *Cogitatum* ليصبح الإنسان هو الآن أفكر وهو موضوع التفكير في أن واحدة<sup>١٢٢</sup> .

فهم الإنسان ليس الشيء في التراث القديم عندما أوجدت الفلسفة بالعلوم الإنسانية والعلوم عند الكندي والفارابي . وعلوم الأخلاق والسياسة عند الفارابي ، والتفكير عند ابن رشد . بل أنها أريدت أيضا بعلوم الحياة مثل الطب والتشريح والنبات والصيدلة . وقد وضح ذلك بصورة خاصة في ، رسائل الحسان الصفا ، حيث أضيف بصورة أخرى عن ، التفاسير ، على التفسير الثلاثي الظاهري ، الشفوي والطبيعي واللاحيات . ومع ذلك حاولنا لم نصل بعد إلى الكشف عن الإنسان في التراث القديم وراء اللاحيات والطبيعات وأن يبدأ الوعي الحضاري الجديد ابتداء من الوعي الذاتي حتى نحيا الفلسفة من جديد<sup>١٢٣</sup> .

الوعي الحضاري ، وأصبح الإنسان هو الإنسانية كلها . وكانت فلسفة التوهم قبل ذلك قد ربطت الفلسفة بالعلوم الاجتماعية ، وأخرجت عن دائرة المتخصصين والعلمين في مجالات الرياضيات على وجود الله وحمل العالم وعلوم النفس بل تجاوزها إلى وضع الإنسان في المجتمع والتاريخ وفي أنظمة الحكم والمذهب السياسية . لم إلى الكائنات للتأكيد على رسالة الإنسان كما هو الحال عند نكلا ولكنكشي . في ذاته وأخيرا ، إرادة الإنسان عند التوهم . كما أسفر الكائنات الجدد في هذا التوجه الإنساني والانتقال من « ألتا أفكر » إلى الاجتماع والسياسة والأخلاق والفنون . ولقد عرفت الفلسفة أميرا في مدرسة فرانكفورت ، واستطاعت أن تتحد بالعلوم الإنسانية خاصة علم الاجتماع وأن تصيد فلسفة ، وأن تصبح الفلسفة كعلم اجتماع سواء في السياسة أو في الاجتماع أو في الفن أو في الحضارة . بل أن التوهم كان يتجه وطوا بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية والفارابية فارتبط صالوا بالسياسة والتاريخ وعلم النفس . كما أريدت هيراسوسوني بعلوم النفس وعلم الأحياء والعلوم السياسية . كما كانت بدايات ماسيرو علم الأمرات النفسية العام . بل أنه أوجد أي فرق الآن بين الفلسفة والعلوم الإنسانية في أهم كارات فلسفية علمية معاصرة وهي الفكرية والفرويدية والبنوية<sup>١٢٤</sup> .

لم قام الوعي الأوروبي بحركة ارتدادية للكشف عن الجوانب الإنسانية في اللاعوت وفي الطبيعة على السواء . فها كانت موضوعات الفلسفة ثلاثية : الله والطبيعة والانسانيون الفلسفة إما أغية أو طبيعة أو

(١٢٢) أليس : مقال في الانسانيات ، د . عبد الحليم بركات ١٩٨٢ .

C. Trepoignant: La métaphysique du christianisme, op.cit., partie (٢٤)

(١٢٣) عقل الإنسان المعاصر ، الفارابي الفلسفي عند فيورباخ ، على الفكر العربي لمؤلفه ١٩٧٩ .

(١٢٤) عقل الإنسان المعاصر ، على كتاب بحث الإنسان في ألتا القديم ، من إصدارات لسانيا من ١٩٧٩ ، ص ١٢٤ .

## ثانياً : - الفلسفة والتاريخ

لقد ارتبطت الفلسفة بالتاريخ ليس فقط من حيث هو تاريخ الفلسفة أي رصد تاريخ الفكر البشري وتطبيقاته بل من حيث هو فلسفة التاريخ أي التفكير في تطور التاريخ وحركته ومحاولة البحث عن قانون يحكم هذا التطور ويصف هذه الحركة . بل إن تاريخ الفلسفة ذاته ليس وحدها مبنياً للمذهب والنظريات الفلسفية عبر التاريخ دون رجوع إلى ظروفها التاريخية وتغيرها عن روح العصر بل هي معرفة المتحارب البشرية الغربية والاجتماعية والشرقية التي عاصرت فيها هذه الفلسفات . تاريخ الفلسفة هو تاريخ الروح البشري في مواجهة الواقع وغير التاريخ . لذلك كان هناك نوع من لتاريخ الفلسفة . الأول هو الرصد الكمي لتاريخ الأفكار بلا منظر أو قانون أو دالة . والثاني محاولة الدخول في أعماق التاريخ والتعاليق في محاولة لتذكير المعرفة فلا تأملها على صورتها وتحررت تماماً والتجارب الحية التي ورثها ، وصلها بالرحلة التي قبلها ولهداها للرحلة التي بعدها . الأول موت للفلسفة ، والثاني حياة لها . لقد كانت الفلسفة أمة عاصرها تغير عن أمة العصر وتحاول انشاء حلول تعبر أيضاً عن تصور العصر وتجاوزوه إلى ما بعده . نشأت الفلسفة في التاريخ ، وعاصرت من موقف ولكن عاصرت على أيدي أساتذة الفلسفة وعصرها واجتذبتها من الجذور . وعصرها كطائر في الهواء لا يستطيع له ولا مكان . الصلة بين الفلسفة والتاريخ واضحة بذاتها . وعليها يتوقف مورها أو حيائها . إذا ما ارتبطت الفلسفة بالتاريخ تسير وتتغير مع ولها . وإذا ما انفصلت عن التاريخ تغيرت وانقلبت ولوت .

الفلسفة حركة التاريخ وفصلها مثل فصل الروح عن البدن . واليات الروح مجردة غير مرتبطة لا مستقر لها إلا في عالم الغيب . وجدة صاعدة لأحراك فيها لتتحل بعد حين . فتدور الأمم . وأغلب ما يساعد فيه صوت الفلسفة وحياتها في التاريخ في نهاية مرحلة وبداية أخرى . وفلسفة العصور الذهبية حية باستمرار ، وفلسفة العصور والانحطاط ميتة باستمرار . ولكن البحث الفلسفي يحدث في لحظات الوجود والحياة عندما تغير حركة التاريخ ثم يبحث فيها الحياة من جديد . فإرسطو وابن خلدون وبلنترو وروسو وبرجسون وهوسرل في نهاية عصر عندما تؤخذ الحضارة بالنهاية . وبفراط والكنتي . وديكارت ولفتهطوري بدايات الفصل وعندما تبحث الحضارة من جديد (١٩٩٠) .

حيات الفلسفة الآن عندما تكون عتاج التاريخ لا تكون لها تطور الروح البشري ولا حياة الشعوب تخلق فلسفة لا في أمة أو في أمة ولكن فلسفة يمكن نقلها من عصر إلى عصر . ومن أمة إلى أمة . ومن جيل إلى جيل . لأممها لها ولا مستقر . لا تفهم على طابع ولأقيم صرح دولة . وهي مثل الفلسفات التي نقلها نحن هذه الأمم من الغرب حتى تكون معاصرين . تكسب بعض الشهرة وترتق منها وتجد فيها مادة لمعربين كما نجد البضائع المستوردة . ونضعها . ونضعها في الكتب المقررة في معاهدنا وجامعاتنا والزمان والحركة هما اللذان يحطمان الفكر البشري قوة وحياة . ولها قوته التي قد الدهن البشري بمصنوعه ولها .

ويشهد التاريخ على ذلك . فمن أسباب صوت الفلسفة في العصر الوسيط أنها كانت فلسفات عقائدية لأنهم ينظرون التاريخ البشري ولا حياة الشعوب

تتمحورت إلى تطبيقات في العلوم الانسانية دون حركة تاريخية بالبراهين من وجوده المتطور الزمني *Diachronique* في بداية الأمر لا يندم الا صورا وفروا به ضرورة وليس تاريخيا بمعنى الزمني بالتاريخ وعركة الشعوب . كذلك الحال عند ريتشلي عندما كان التاريخ لديه هو تاريخ الرياضيات والحساب دون الشعوب والتجتمعات . كما دلت الفلسفة في القاعب الحسية التجريبية الوضعية لأنها بدورها أسطقت التاريخ من الحساب ولم تدرك الواقع الا في الحاضر بلا ماض أو مستقبل وكذلك الفرضع هو عقل في التاريخ ، وهو في التطور . بل ان الشقراطية النسبية التي أصبحت قواما كيندرامح في الواقع السوسي حوالة إلى صلب كيمي رديهي صرح الزمني بالزمان وبالعقل صرح حركة التاريخ<sup>(١٢١)</sup> .

وبمثل الفلسفة في أمريكا لا تاريخ ، وليس لها تطور لا فلسفة الفلسفات الأوروبية والعلمانية الحالية والواقعية . مثلك الفلسفة في العالم الجديد لأنه بلا تاريخ ، ودن وهي تاريخي ، وليس له منظور زمني ، فالفلسف الحسية والعلمية والخطبية كلها بلا تاريخ وبلا موضوع التاريخ . والفلسفات الحالية مثل فلسفات هوبكنج وروس مثالية فردية بلا وهي والتاريخ . كما أن الفلسفات الشرقية القديمة لم تكن تعرض التاريخ فقد طغى الكون على كل شيء . وابتلع الحلو الزمان وطواه فيه<sup>(١٢٢)</sup> .

وبمثل الفلسفة لدينا لأنه ليس لدينا وهي بالتاريخ ، ولا تعرف في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش ؟ نعلم

ولا نبراهنه المختلفة . انحصرت على صياغة فلسفات لاثريكية كالأية القسمة : منطق وطبيعات واليات دون أن يكون فيها التاريخيات أو السابيات كالمسئلة مستقلا غير ملحق بالاليات . كانت العلاقة بين طري الخليفة علاقة رأسية بين الله والعالم ، وليس علاقة أفقية بين الناس والمستقبل أي الله في التاريخ والحلو في الزمان . وقد ظهر نفس الشيء في فلسفات الخليفة عند ابن سينا خاصة في موسوعته الفلسفية . فكانت فلسفة بلا تاريخ وبلا وهي تاريخي ، وبلا مراحل تاريخية ، والنفس متوحدت اليه هو ذكر حضارات السابقين وراثت الأمم السابقة وطابعها دون صياغة مفهوم تقدم التاريخ ومراسله . كان التاريخ هو الرواية أو تاريخ السوء ، أو تاريخ التاريخ أو تاريخ الطبقات أو تاريخ الخلفاء أو تاريخ الفوك أو تاريخ السنين أو تاريخ الأعيان والأعلام . ولم يكن تاريخ التنبؤ أو حركة الحاضر والزمني بالتاريخ<sup>(١٢٣)</sup> .

لقد دلت الفلسفة أيضا في الامريكانيين على ضرورة واقعي في الزمن الأوروبي لأنها أسطت الزمان والتاريخ من الحساب . واكثر مثل على ذلك ميكرون وبليوتشون وليسز . فلم يظهر التاريخ في فلسفتهم نظرا لأن العقل كان في علاقة مباشرة مع اللاهوتي بلا تطور أو زمان . ولم يتد عن ذلك الا سينوزا في « رسالة في اللاهوت والسياسة » التي عرس فيها نشأة دولة الصيراليين ومطروها ، وتطور الكاب القديمة والمطيدة المسيحية والتاريخ المقدس . بل ان النبوة كنوريت المطلانية والصورة دراسة للموضوعات خارج التاريخ والزمان

(١٢١) انظر مرادنا : قلنا قبل بحث التاريخ في لولة القسم في « مرادنا انشأنا من ١٩٧١-١٩٧٢ للمؤلف : عقل وبالعقل قديم-الوقت-الزمن وبالعقل صرح القديس دامت : « فيسوري : « نفس قديم-زمني-عقلي » .

(١٢٢) سينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة من ١٩٧٢ ، ص ٤٢٠ .

مرحلة السلطة ومرحلة المعارضة ثم مرحلة استقلال الوعي الإنساني فخرج التاريخ من العتيدة والوعي من القرون<sup>(١٧١)</sup>.

وقد حيت الفلسفة بشكل واضح في التصور الحديثة خاصة ابتداء من القرن الثامن عشر بعد اكتشاف فلسفة التاريخ والوعي بالتاريخ ابتداء من فيكو وكولومبوس وبرنو وفولكر وروسو حيث ارتبطت الفلسفة بالتاريخ وحين أصبح التاريخ موضوع الفلسفة للفعل ، وحين تحدثت شخصيات الفكر الفلسفي طبقا للمرحلة التاريخية التي يمر بها . تحولت العناية الالهية الى قانون التقدم ، وأصبحت الفلسفة هي القسرة عن هذا التقدم . وقد ظهر ذلك بوضوح في حركة التنوير في القيا عند لسان وغيره وكانت . وقد ازدهرت الفلسفة بصورة واضحة عند هيجل . فهو الذي فلسف التاريخ وأرخ الفلسفة . وجعل الفكر سدا في التاريخ ، وجعل التاريخ ممثلا للفكر . توجد بين الفلسفة والتاريخ ، عالمي تاريخ الوعي ، والمظهر لتاريخ المظهر ، والفلسفة لتاريخ الفلسفة ، والجسم لتاريخ الجسم ، والغير لتاريخ الغير ، والسياسة لتاريخ السياسة ، والتاريخ لتاريخ الحضارات البشرية . كما ظهر ذلك أيضا عند ملاكن . وأصدر عند الماركسيين المعاصرين مثل لولكن في ، والتاريخ والوعي الطيفي<sup>(١٧٢)</sup>.

ولازدهرت الفلسفة أمورا في نهاية الوعي الأوروبي في الفلسفة المعاصرة على يد هوسرل وبرجسون وبلاني

بأنوار أجيال حقت فنتشا الحركة السلفية أو تقوم بأنوار أجيال قادمة فنتشا لدينا الاتجاهات الماركسية والشيوعية والعنصرية . أو لا تقوم بأي دور في الماضي فنتشا حالة السلبية لا دون أن نعني أيأ في مرحلة مخروج من التقليد الى التحرر ، ومن التراث الى التجديد ، ومن الماضي الى الحاضر ، وبالتالي يستلزم ذلك القيام بدور التنوير من أجل بنية شاملة .

وهل الممكن من ذلك ، أمها الفلسفة بدعوتها في صفات التاريخ وبمستلزمها وحيد الفكر الإنساني ، واتجاهاته الروح البشري . وهذا بدعوتها أرسطو عز وزها وألويته على سقراط وأفلاطون ، فمن طريق أرسطو بحث التاريخ ، التاريخ الفكر اليوناني ، فلم يكن أرسطو بدأية مشكلة دون عرض آراء السابق عليه .

وقبل أن يبدأ برأيه الخاص ، بلكن بزيعة جدلية الموضوع واحتلاله للموضوع . ولما كانت كلمة التاريخ نظيرا بديلية مرحلة وبداية أخرى كما هو الحال عند أرسطو وابن خلدون ولويس . فقد كان أرسطو يني . بداية الفكر اليوناني ، وبفضل أروب Eristic ، في تاريخ الكتابة ، في القرن الثاني أمكن معرفة وهي المصاحبة المسيحية الأولى وتطور العتيدة وتدفير التصور من الدنيا ، كما عرض أوكسطن في القرن الرابع لتاريخ النية في « مدينة الله » من مراحل تقدم الوعي الإنساني وأضحا بذلك أسس فلسفة التاريخ . كما قام بواكيم القيوري في القرن الثاني عشر بحول الشك في الأب والآين وروح القدس ، من العلاقة الرأسية الى العلاقة الأفقية . فوضع فلسفة لتاريخ الإنسانية ،

(١٧١) Saint Augustine: La Ville Dieu, L.I, III, IV, partie IV

H. Rastell, *Imitation of Christ and Islam, Religious Dialogue and Revolution*, pp. 95- 100, Anglo Egyptian Bookshops, 1977

(١٧٢) انظر حركة العقلية العتيدة لتاريخ في فنتشا الكتاب السابق : أروبا المعاصر الفكر وديناميا

J.B. Bury: *The idea of progress*, New York, 1968, (Poland)

The idea of progress, politics, London 1971, R. H. Trade: *Idea of history*, L.B. Toronto, 1969.

وهم يصعد الحديث عن صفة « الواحد » أو يصعد الحديث عن الحضارات البشرية السليقة على الإسلام مثل حضارات الهند وفارس والروم . كما كان يمكن للفلسفة أن تزدهر لو ظل الاجتهاد ولم يتوقف المسلمون عنه . وكان يمكن لها أن تزدهر أيضا لو استطاعت تفكير ابن خلدون في علم التاريخ ، في أسباب انهيار الأمم والشعوب ، وتزيد عليه أسباب نهضة الأمم وتطورها . فبحث الحضاري الجديد . وقد بدأت الأبحاث منذ القرن الماضي في الفكر الاجتماعي والعلماني والسياسي كل بطريقة الخاصة دون أن نشأ فلسفة أو أن يؤسس اليك أو يقدم مذهب . وهذا يعني أن الفلسفة قد حلت على بعض أن ظروف حياتها عاقلت نهجها وأنها على مشارف ميلاد جديد<sup>(١)</sup> .

#### عاشق الحياة

في تلك الفلسفة ليست معطى مسبقا أو حجة طبيعية للجواب وبعبارة أخرى بما أنه عن غيرها . بل كانت جزءا من حركة التاريخ وسبب الأمم ، كونها إيجابية ونهاية اجتماعية ، ارتبطت بالوعي الفردي والاجتماعي والتاريخي في كل أمة . فالوعي الفردي وإن كان يمر أيضا من حركة التاريخ إلا أن له استقلاله وحريته وقدرته على تجاوز المرحلة وأحداث تقدم السراع عن طريق الرحلة والقيامة وفتح التقدم في خطوات أكبر وأسرع . والوعي الاجتماعي النظم حاضر على أحداث لغويات قديمة من خلال نواحي الجمال وحركتها والعمل الاجتماعي الخلق الواعي بطوائف التنوير الاجتماعي . والوعي بمعركتنا تاريخ والتوقف الحضاري اللازمة للفكر على تحديد مهمة الفلسفة . وكيف لها من خلال هذا الوعي التاريخي بالتوقف الحضاري . فبالتحليل الموضوعي لحركة الوعي في التاريخ لها الفلسفة .

وفلسفة الوعي التاريخي . فالتفكير يتوابعها اتصال الوعي الأروبي بالتاريخ له في نفس الوقت . وقد فعل هوسرل ما فعله أرسطو من قبل في نهاية الفلسفة اليونانية بمرحلة تطوير الموضوع لم اتصاله . والوعي كثير من التوقيعات على عرض الجدلية الموضوع قبل نهضة . فالتاريخ جزء من الموضوع ، والموضوع يعيش في التاريخ له حياة في الماضي والحاضر . واتصال الموضوع في الحاضر هو الذي يختلف من مذهب في التاريخ . وقد سمى برجون ذلك « الحركة الاندماجية للحطفي » أو ترمي الحاضر في الماضي *Le Mouvement retrograde du vrai le Mirage du pre-sent au passe* كما تحدث هوسرل عن الحركة الاندماجية الفلسفية ثم الحركة الخلقية *الاندماجية* للموضوع . وبين ذلك في أزمة العلوم الأروبية وذلك الفلسفة وه الفلسفة الأولى « أزمة الفلسفة التاريخية Historische Historie » بالوعي أو التاريخ كحركة الحركة الإنسانية كما هو الحال عند هيدجر وميرلوبونتي وسارتر في « نقد العقل الجدلي » وكان الوعي بالتاريخ قد تحول في فلسفة كيندا عند دالتي في « فلسفة تصورات العالم » . فالفلسفة روح العصر الذي يظهر في الوعي التاريخي .

وفي تراثا القديم كان يمكن للفلسفة أن تزدهر من التفكير في تاريخ الفرق دون تفكير بعضها لبعض الأحرار . والتفكير للفرقة الشامية ، فرقة أهل السنة والحديث كل الفرق الأخرى ، فتاريخ الأمة هو تاريخ فكرها دون أدانة وحكم بالوقوع .

وكان يمكن للفلسفة أن لها بالتفكير في تاريخ الأمم والحضارات والتاريخ الفرق غير الإسلامية هذا الجزء ، المجهول في علم أصول الدين الذي ذكره علماء الكلام

(١) انظر مقدمة ، كتاب علم حضارة التاريخ في التراث القديم ، في دراسات إسلامية ص ١١٢ - ١١٣ .

وهو بالنسبة لنا الآن هو ثلاث شعب : ١ -

١ - الموقف من التراث القديم . وذلك لأن التراث مازال هو المصدر الأول لفكرنا الفلسفي . فتراثه أو ترفده أو نعيد بناءه طبقا لحاجات العصر . فكل تعامل مع التراث لأحد مواقف . قد هو فلسفة أيا كان الحال في عصر النهضة الأوروبية . قبل أن يتصور القومي الأوروبي من أسر القديم ويترجمه نحو الجديد . ويسلط الأضواء النظرية القديمة . وبني مذاهب نظرية غيرها هي التي نأخذها الآن على أنها فادح للفلسفة .

٢ - الموقف من التراث الغربي . وذلك لأن الغرب منذ هذه العصور مازال يمثل بالنسبة لنا مصدرا من مصادر المعرفة بالمثل والاشتباه أو بالرفض والابتكار أو بالتمثل والتقليد الحضاري من أصل لحيمة . وبهذه المصنفوه الطبيعية حتى يمكن استيعاب الحداثة . في الحضاري للشعوب غير الأوروبية - فكل تعامل مع الغرب هو فلسفة بهذا المعنى . فكان الحال كذلك في عصر النهضة عندما بدأ التعامل مع أرسطو عند الشراخ السليمين . ولقد الرشدية اللاتينية ، وكان الحال كذلك أيضا بتعامل الحضارة الإسلامية مع الفلسفات العارة خاصة اليونانية .

٣ - الموقف من الواقع الذي تعيشه الأمة . والتدخل المباشر له وإفراز مكوناته والتعرف على حال خواصه . فهو العارية والفلسفة . وهو الميدان الذي تتصارع فيه قوى القديم والجديد . فكل تعامل مع الواقع المباشر هو فلسفة . وكل واحد حركته ومعرفة لامكاناته جزء من عملية التفكير والواقع هو التاريخ والفلسفة لتصل في

التاريخ . وهكذا كان الحال أيضا في عصر النهضة عندما تم اكتشاف الطبيعة وقوانين البدن واعتبارها المحك لكل الحوروث الحضاري القديم . سواء من العصر الوسيط المسيحي أو من الفنون الإسلامي من خلال المصادر التي رشت . وهكذا كان الحال عندما نشأت الفلسفة الإسلامية أولا بالتعرف على حاجات الأمة ومتطلبات العصر فنشأت العلوم الفلسفية التي هي هذه الحاجات وتحقيق هذه المتطلبات . ويكون الخطأ خطأنا بتكرار التصديق القديمة بغير فهم من نفس الظروف والحاجات<sup>١٩٧</sup> .

لونت الفلسفة عندما يطلب القومي بالتاريخ ولتسمي عندما طرح من الموقف الحضاري ولما الفلسفة عندما شئت عن القومي بالتاريخ وأمر عن الموقف الحضاري . ومن ثم كان دور البنية الحديثة بداية للتفلسف حتى وإن لم يطق الفكر القديم الذي من السطوح النظري ومن الانحطاط الحضاري فذلك مهمة عدة أجيال ، ويكون الفيلسوف من الثاني يتصدى لهذه الشعب الثلاث في وجهها القومي . الفيلسوف هو صاحب هذا الموقف الحضاري الذي يمر عن القومي بالتاريخ . الأصلي والطهاني وسيل فلسفة بهذا المعنى كما كان ترسم وموتى ونومس مور فلاسفة قبل ظهور الفكر المسيحي وديانات الفلسفة عند ديكرات ويكون قبل أن يتي المذاهب الفلسفية التي نعلمها بقولنا . هل كانت الفلسفة ؟ سؤ ال قد يكشف عن الانحطاط بالقونية أو عن استطر القات أمام الغرب أو يتم عن نفس معين وحسرة بالغة الأدب على الواقع . ولكنه سؤ ال إذا وضع في الزمان وفي التاريخ قد يبحث على الأمل ويضع في الأجزاء بالنفس والثقة بالروح .



(١٩٧) الفكر القديم هذا الفكر هو الموقف الفلسفي عبرا من الموقف الحضاري والقومي التاريخي في الحياة ، التراث القديم ، والمصادر التراث القديم .

إننا نلاحظ فلسفة العلوم هي بوجه عام ، أقل ما يقال عن العلوم ولا يتكون من بين قضايا ذلك العلم . وإذا كان من بين الاهتمامات الأساسية لفلسفة العلوم : تحليل للمباني الأولية التي تقوم عليها العلوم المختلفة ، والتحقيقات الأساسية التي يأخذ بها العالم أثناء بحثه العلمي ، ولذا تحليل بعض القضايا المستعصية لدى العالم<sup>(1)</sup>.

فحين الطبيعي أن يطرح ما يقال عن فلسفة العلوم بعدة جوانب ، حل فلسفة العلوم الإنسانية كذلك ، هذا وسوف نتعرض في ثلوثنا لفلسفة العلوم الإنسانية على بعض الموضوعات فقط ، هي :

1- موضوع وطبيعة العلوم الإنسانية .

2- تحليل لبعض الأسس الفلسفية في بعض العلوم الإنسانية .

3- تحليل لبعض القضايا المستعصية في العلوم الإنسانية .  
والآن عن الموضوع الأول :

#### أولاً : موضوع وطبيعة العلوم الإنسانية

العلوم الإنسانية - كما هو واضح من اسمها - هي العلوم التي تدرس الإنسان ، أو السلوك الإنساني ، من جوانبه المختلفة ، قضايا وحلها .

والواقع أن محاولة دراسة الإنسان ، أو على الأقل محاولة معرفته ، ليست جديدة ، بل يمكن أن نجد بدايتها الأولى في عبارة الفيلسوف اليوناني القديم سقراط SOCRATES ، ومعناها أن ( أعرف نفسيك بنفسك ) . إذا قبل بمحاول الإنسان معرفة العالم الذي يحيط به ، ومع ذلك فهو يجعل نفسه أو ذاته ؟ ولعل هذا هو السبب في القول الشائع بأن سقراط كان أول من أثار الفلسفة من السبيل إلى الأرض حين أتت إلى ضرورة معرفة الإنسان نفسه .

## في فلسفة العلوم الإنسانية

عززي إسلام

قسم الفلسفة - جامعة الكويت

(1) انظر في هذا الشأن : مقدمة لفلسفة العلوم ، د . فيصل الأول الذي تضمنت تعريفات لفلسفة العلوم ، وأهم الاهتمامات في هذا باب .

ولقد أدى اهتمام المفكرين بدراسة الإنسان - تاريخيا - إلى ( نمو الاهتمام في وضع علوم انسانية جديدة بالعلوم الطبيعية ، لتشاركها في السموح ، إن لم يكن في الميخ ١٢٠ ) ، على نحو انتهى بها إلى الصورة المعاصرة التي نبتدي عليها الآن .

وطال أن العلوم الانسانية تتعلق بالإنسان ، أو هي التي يكون محورها الإنسان ، فنان البحث في فلسفها يقل على درجة كبيرة من الصعوبة ، بخلاف الحال في العلوم الطبيعية .

ولقد يكون ذلك راجعا إلى عدة أسباب ، منها :

أولاً : أنها تتور حول الإنسان والظواهر المتعلقة به .

ومن الصعب في كثير من الحالات دراسة تلك الظواهر دراسة موضوعية خالصة .

فخلصا عن صعوبة احتواء الإنسان على قدرات العقلية .

أو قسنا سلوكه وأوجه نشاطه المختلفة لخاصة لحيته .

وهذه كلها من بين أهم السمات التي تميز التفكير التجريبي العلمي بوجه عام .

ثانياً : أن العلوم الانسانية تضم فئة كبيرة من العلوم الفرعية التي تتعلق كل واحد منها بنوع من النشاط أو السلوك الانساني . فكل سبيل المثال نجد أن :

• علم النفس ، يدرس سلوك الإنسان بوجه عام  
• علم أصول داخلية فيه ( مكشبة لسانه ) أو  
• وراثية ( .

• وعلم المجتمع ، يدرس السلوك الانساني بوصفه معبرا عن علاقة الإنسان بغيره في داخل المجتمع بمرته ، والمشكلات المرتبطة على ذلك .

• وعلم الاجتماع ، يدرس الظواهر الاجتماعية بوجه عام ، وحتى تغيرها ، بوصفها كمبيدا للسلوك الانساني .

• وعلم الاثروبولوجيا ، يدرس الإنسان وتطور سلوكه من حيث العادات والتقاليد المختلفة .

• وعلم الاقتصاد ، يدرس أوجه النشاط الانساني سواء من حيث الانتاج أو الاستهلاك أو التوزيع .

• وعلم السياسة ، يدرس سلوك الفرد من حيث الحقوق والواجبات ، وأذا علاقة الفرد بالنسبة للسلطة أو الدولة ، وكيفية قيام السلطة والواجبات .

• وعلم الاعمال ، يدرس كيفية تكوين سلوك الفرد في علاقته بالنسبة للآخرين من خلال مفهوم الخير والشر .

• وعلم التاريخ ، يدرس السلوك البشري عبر مراحل أو فترات زمنية مختلفة أو في مسار العام .

• وعلم القانون ، يدرس كيفية ضبط السلوك الانساني وفقا لقواعد أو قوانين يتم تشريعها في هذا الصدد ، لضمان الحقوق وتقييد الواجبات ، وتحقيق فكرة العدالة .

• وعلم الجيال ، يدرس السلوك الانساني من حيث إقباله على الأشياء أو الموضوعات المعينة ، أو تنوره كما هو فيجب ، والعوامل التي تؤثر في ذلك ، فضلا عن مدى موضوعية فكرة الجيال نفسها .

وبغير ذلك الكثير من العلوم الانسانية المختلفة .

علوم انسانية أم علم انساني موحد ؟

هكذا تتعدد العلوم الانسانية ، وإن كانت تتعلق جميعها بالسلوك الانساني ، إلا أنها تختلف طبقا لوجهة



بـ « وفيه أخرى يرى أصحابها أن العلوم الانسانية ، وإن لمتمتد ، إلا أنها يمكن أن تصنف جميعها تحت ثلاثة علوم انسانية أساسية ، أو ثلاث مجموعات تفرى من العلوم الانسانية هي : علم النفس ، وعلم الاجتماع وعلم التاريخ<sup>(1)</sup> .

والواقع أن كلا من الاجابتين قد يكونان ما يبرحنا فلاجابة الأولى ، قد تكون صحيحة إذا نظرنا الى تكامل هذه العلوم الانسانية المختلفة فيما بينها ، سواء من حيث النظرة الرأسية أو النظرة الأفقية أو من حيث المناهج .

بل إما قد تكون كذلك صحيحة لو نظرنا الى العلوم الانسانية بوصفها جزءا من نسق واحد يتكون منها ومن غيرها من العلوم الأخرى ، هو نسق العلم الواحد .

أما أن الاجابة الثانية ، قد تكون هي أيضا صحيحة إذا كانت تعني ان هناك علوم تعرف الى التخصص ، أي حين تصكب كل مجموعة من التخصصين على شكل أحد جوانب السلوك أو النشاط الانساني بالفسراسة والتحليل . لكن على أساس أن دراسة أحد جوانب السلوك لا يعني إغفال بقية الجوانب الأخرى . وهكذا فعلى لو كانت هناك علوم انسانية متعددة ، فإن ذلك لا يعني عنها صفة التكامل بين كل منها والآخر ، من حيث اعتماد الواحد منها على نتائج الآخر أو متابعيه . كما هو الحال في العلاقة مثلا بين علم النفس وعلم الاجتماع ، أو بين علم الاجتماع وعلم الاقتصاد ، أو بين الجغرافيا وكثير من العلوم الأخرى .

فما سبق تبين أن كلا من الاجابتين يمكن أن تكون صحيحة في ضوء النظرة التكاملية للعلوم الانسانية ،

النظر التي يتم من خلالها بحث هذا السلوك . ولعل هذا هو السبب في طرح أو نشأ السؤال التالي :

هل هناك علم انساني واحد ، تكون هذه العلوم المختلفة مجرد جوانب له أو أبعاده ؟ أم أن هناك علوما انسانية مختلفة ومتعددة ، بدون أن ينطوي تلك وعبره علم انساني موحد ؟

هناك إجاباتك أساسيات عن هذا السؤال :

١ - فهناك فئة من فلاسفة العلم تعتقد ان وجود علم انساني موحد ، على الرغم من وجود العلوم الانسانية المتعددة ، بحيث يكون موضوعه هو الانسان ، أما كانت الزبوية التي ينظر من خلالها إليه .

وغالبا ما يلعب هذا الاتجاه الى القول بأن العلم الانساني ، بطويبه المختلفة ، إنما يمثل جزءا من النسق الذي تنظم فيه العلوم المختلفة . أي جزءا من نسق الذي يعرف فتعهم باسم « العلم الواحد »<sup>(2)</sup> Science<sup>(3)</sup> .

فالعلوم كلها مثلا عند رودلف كارب وأغلب جماعة فيه ، والواقعين الناطقة ، تنظم في نسق واحد على نحو تدرج فيه من حيث درجة الشمول والتعميم .

٢ - وهناك فئة أخرى من فلاسفة العلم تعطي الأحد « حجة النظر الأخرى ، فبري دعائيا : أن هناك علوما إنسانية مختلفة « بدون أن ينطوي وجودها ، وجود علم إنساني موحد . وينقسم أصحاب هذا الاتجاه بدورهم الى فئتين :

أ - فئة يرى أصحابها أن العلوم الانسانية متعددة ،

تعدد وجهات النظر التي يتم من خلالها بحث الانسان أو السلوك الانساني .

(1) « كما ان فكرة ان كل العلوم الواحد من غير هذا المعنى . يرجع الى هذا المعنى عليه ، الفيلسوف في الفلسفة المعاصرة ، « الفصل الثاني » .

(2) « العلم وفلسفة العلم » ، صفحة 666 .

وهذا ما سوف نعود إلى تناوله بانيء من التفصيل حين نتكلم عن أهم سمات المعرفة العلمية الإنسانية .

### إمكان قيام علوم إنسانية :

سواء كان هناك علم إنساني واحد ، أو كانت هناك علوم إنسانية متعددة ، أو كانت هناك علوم إنسانية أساسية ثلاثة هي : ( علم النفس ، وعلم الاجتماع ، وعلم التاريخ ) ، فهل هذه الدراسات الإنسانية تعتبر علومًا بالمعنى الفلسفي ؟ أو هل هناك حقًا علوم إنسانية أيا كان عددها ؟

بعبارة أخرى ، هل هذه الدراسات الإنسانية تستوفي شروط العلم أو المعرفة العلمية أم لا ؟

فهل هناك ما يسمى علمًا الاجتماع أو علم النفس أو علم السياسة أو علم التاريخ ؟ أم لا ؟ وبأي معنى تكون هذه العلوم علومًا ؟ وإذا لم تكن كذلك ، فهل يصبح معنى العلم مقصورًا على العلوم الطبيعية والرياضية وحدها أم لا ؟

فهل الأجابة عن هذه الأسئلة ، يجدر بنا أن نتوقف عندها لحظة . إذ لنا تبيين أنها أسئلة تتعلق بالعلم ، أو هي عن العلم ، لكنها ليست أسئلة علمية أو هي ليس في العلم . وبالتالي فهي تسمى بالمدرجة الأولى إلى مجال فلسفة العلوم الإنسانية . ولا نسمى في العلوم الإنسانية بأنها .

والواقع ذلك يقول بأن مثل هذه الأسئلة السابقة ، ولما تناولت الأجابة عنها ، ليست من بين الاهتمامات التي يهتم بها العالم نفسه . فالسؤال الذي يسأل عما إذا كان هناك وجود لما يسمى بعلم الاجتماع أو علم التاريخ ، ليس مطروحة لدى العالم أو من قبله . أيا أن

أجابات مثل : « لا وجود لموضوع هو علم الاجتماع » أو : « أن التاريخ وهم » ، ليست بالأجابات التي يقدمها العالم أو الباحث في العلوم الإنسانية . ( ضمن الشعر أن نجد لدى علماء الاجتماع أو علماء التاريخ قولًا مثل : « لا يوجد موضوع لعلم الاجتماع » أو « أن التاريخ وهم » . وهم إذا فاقوا على هذه الأقوال ، فيستكون من الواضح أيا لا تكون جزءًا من عملهم كعلماء تاريخ أو علماء اجتماع متخصصين . أما تكون نتيجة لتساؤلهم أو بحسابة أخرى ، فيكون التسرب إلى التفسيرات الفلسفية )<sup>١٩٦</sup>.

والتسرب لذلك حلال بالسؤال التالي : « هل هناك بالفعل الموضوع لعلم الاجتماع ؟ » . ما الذي يوجد في هذا السؤال بحيث يستلزم قول منه إنه سؤال فلسفي ؟ ربما هو الشيء الغريب أو الشاذ في مثل هذه الأسئلة ، الذي يسمى بمسألة العلم وأيا ليست أسئلة في العلم ، إنما هي أسئلة عن العلم ؟<sup>١٩٧</sup>.

يمكننا أن نفرق بين السؤال العلمي ، أو الذي يطال في العلم ، وبين السؤال الفلسفي الذي يطال عن العلم ، بالقول بأن :

« السؤال العلمي - أو الذي يكون في العلم - هو عبارة عما يكون سؤالًا واقعيًا *Factual* أو متعلقًا بالواقع . ولذا فالأسئلة التي تكون من هذا القبيل تسمى بأسئلة أو التسوي الأولى *first—order* ، أو الأسئلة الواقعية *factual* » .

أما السؤال الفلسفي عن العلم ، فهو غالبًا ما لا يكون سؤالًا واقعيًا أو متعلقًا بالواقع على نحو مباشر . ولذا فالأسئلة التي تكون من هذا القبيل تسمى بأنها

وبصورة أخرى فإن الأجانية عن الأسطة العلمية أو الواقعية ( إذا تمسك على المخرج إلى العالم الخارجي أو النظر إلى الواقع الخارجي معرفة مطلقة ، وعلى القياس والاعتبار ، وأي اجابة لا يمكن تأييدها أو الدفاع عنها بواسطة مثل هذه العمليات لا تكون إجابة صحيحة ، يعني أن الأجابات تصبح تقارير صحيحة طبقا BCCB-rate reports من الواقع وكيف توجد ، وينبغي أن تكون مما يمكن تأييدها بواسطة الدفاع والأساليب المتبعة في دراسة أو معرفة الواقع <sup>(١٢)</sup> .

وفلك على خلاف ( الأسطة التي تكون من المستوى الثاني ، أو الأسطة الفلسفية ، التي لا يمكن تحريرها أو الإجابة عنها بواسطة نتائج أو طرق معرفة الواقع ، لأنها حينئذ إما كانت العلوم الأساسية هي علوم عملية ، فإن ما يتم به في هذه الحالة لا يكون هو الواقع برهنا من الحقيقة وبعدها أو عكسها أو تصليها التوحيدي ، وإنما الذي ينبغي عليه أن نقوله عنها ، وهذا السبب ، يقال عن مثل هذا السؤال : بأنه سؤال تصوري <sup>(١٣)</sup> .

والواقع أن مثل هذه التفرقة بين السؤال التصوري وبين السؤال العلمي أو الواقعي ، ليست تفرقة مصطنعة ، بل هي ضرورية وأساسية في فلسفة العلوم ، لأن الخطف بين مثل مثلين الموضوعين من الأسطة ، عادة ما يؤدي إلى كثير من المشكلات ، وهي في حقيقتها مشكلات زائفة ، لأنها ناتجة عن عدم التفرقة ، أو الخلط ، بين السؤال الفلسفي والسؤال العلمي ، فما أكثر المشكلات التي تنساب في العلوم المختلفة على محاولة تقديم إجابة علمية عن سؤال غير

( أسطة من المستوى الثاني — second order ، أو أسطة تصورية Conceptual ) .

فلم سأل : كيف نفسر حركة القلب في الإنسان ؟ أو كيف نفسر ظاهرة التردد في مجتمع ما ؟ أو من ظاهرة تغير بعض القيم الاجتماعية في عدد من المجتمعات ؟ فكان السؤال في هذه الحالة سؤالاً علمياً واقعياً .

أما لو سأل : وما هو التفسير ؟ فكان السؤال في هذه الحالة سؤالاً فلسفياً أو تصورياً .

والواقع أن التفسير الذي يحدده ما إذا كان السؤال علمياً واقعياً ، أو فلسفياً تصورياً ، هو عملية الأجانية عنه :

فالعلم يجب عن السؤال العلمي بالمخرج إلى الواقع الخارجي ، نفسر حركة القلب في الإنسان مثلا بتدريج هو الفصفا ، فكما أن الفصفا تسبب الله لم نفسره خارجها بواسطة عدد من المشكلات أو تلك التي القلب يفسح الدم بواسطة عدد من المشكلات . أو نفسر التمار ظاهرة لتسره الاطفال بردها إلى عدد من الأسباب ، مثل : الطلاق أو الفقر أو غير ذلك .

أو نفسر ظاهرة تغير بعض القيم الاجتماعية بردها إلى أسباب منها على سبيل المثال ، تغير المجتمع نفسه من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي أو إلى الحروب أو غير ذلك . وهكذا فلا أجانية عن السؤال العلمي يمكن التثبت منها ، أي من صحته - بفكرتها بالواقع الخارجي أو بالمخرج إليه .

أما عملية الأجانية عن السؤال الفلسفي أو التصوري ، فلا تكون بالمخرج إلى الواقع الخارجي ، كما هو الحال في سؤال الله من معنى التفسير مثلا .

(١٢) المخرج الثاني ، عملية .

(١٣) المخرج الثاني ، عملية .

(١٤) المخرج الثاني ، الواقعي نفسه .

علمي ، أو لتقديم إجابة فلسفية عن سؤال علمي .  
وغير ذلك من أنواع الخطأ المنطقي . .

وأول غير محاولة لتقديم إجابة واضحة ، عما إذا كانت ، العلوم ، الأساسية ، علمية بالمعنى الحقيقي أم لا ، هي أن تبين أولاً الشروط التي تجعل من البحث ، بحثاً علمياً ، أو الدراسات التي يدرسها التفكير العلمي بوجه عام<sup>١٣</sup> . وأن تبين كذلك أهم سمات ، التفكير العلمي ، لتعلق بالعلوم الأساسية ، حتى تبين بعد ذلك ما إذا كان البحث في مجال الدراسات الأساسية يستوفي الشروط الفكرية العلمي بصفة عامة ، ومن ثم ما إذا كانت هذه الدراسات علمية بالمعنى الحقيقي .

#### أهم سمات التفكير العلمي بالعلوم الأساسية

أولاً : من حيث الموضوع :

كل علم له موضوع معين ، ينشأ في حدود من الظواهر يختلف عليها عمل الإنسان أو ما يصطلح عليه لتفسيرها . فما هو الموضوع الذي يدرسه العلوم الأساسية ؟ هو الإنسان ، وحياته النفسية ، السلوكية المختلفة .

وهذا ينشأ سؤال أساسي ، هو : هل يمكن أن يكون الإنسان موضوعاً للعلم ، إذا كان هو في الوقت نفسه صانع العلم ؟

بعبارة أخرى يمكن أن نقول الآن : إن العلم نوع من المعرفة ، لكنها معرفة منظمة منطقياً ، الأمر الذي يجعلنا ننسحب إلى القول بأنه على الرغم من أن كل علم معرفة ، إلا أن ذلك لا يستلزم أن تكون كل معرفة هي بالضرورة علمية .

والمعرفة لها شطران : ذات تصرف ، وموضوع يعرف . فإنا نعرف أن هذا الكتاب أُرِث في القرن . وأن

أرسطو كان معلماً للاستفسار الأكبر . وأن الأرض كروية الشكل . وأن الماء ، إذا حلقته الكهرباء ، يتكون من الصوديوم والبوتاسيوم نسبة ١ إلى ٩ . وغير ذلك . ومن اللا حظ أن هذه الشكوك كلها تنسحب بموضوعات خارجة عن الذات المعرفية ، أو هي مستقلة عنها بشكل أو بآخر .

فهل هذا ينطبق على العلوم الأساسية التي تدرس الإنسان وسلوكه ؟ وبأي معنى يكون الإنسان موضوعاً لدراسة الإنسان ؟ أو كيف تكون الذات المعرفية هي نفسها موضوعاً للمعرفة ؟ وبعبارة أخرى : كيف تكون الذات ، هي التي تعرف ، وهي التي نعرف ، أو تكون موضوعاً للمعرفة في وقت واحد ؟

إن الخطأ بين الذات والموضوع في حالة العلوم الأساسية أمر قد يكون من العسير فهمه في كثير من

الأمور ، بما أراه عليه :

١- الذات الذي يوجه صاعداً إلى العلوم الأساسية ، بأنها ليست علمية بالمعنى الحقيقي لأن الموضوع الذي تبحث فيه غامض بالبحث ذاته ، غير متميز أو مستقل عنه .

٢- وبالطريقة الذي يوجه إلى العلوم الأساسية ، وهو مترايب على التقيد السابق ، من حيث إما لا تسم بالموضوعية ، وهي سمة أساسية من سمات التفكير العلمي ، طالما أن الإنسان الذي يدرس ، يكون هو نفسه موضوع الدراسة ، أو أن الذات المعرفية تكون هي نفسها موضوع المعرفة .

قد تكون كل هذه الاعتراضات أو التساؤلات وغيرها ، صحيحة في حالة واحدة أو كانت العلوم الأساسية - وخاصة علم النفس - تسعى إلى دراسة الإنسان بوصفه ذاتاً ، فالذات حين تتكلم على دراسة

١٣- وهذا القول لا يخرج من أصل الفلاسفة في موضوع العلم كذا ، بل هو قاعدة فلسفية العلوم . . ص ٦٤٠ وما بعدها

... بل وكذلك فإنه قد يلجأ في كثير من الأحيان إلى استخدام النهج التجريبي الخاص بالعلوم الطبيعية ، أو النهج الاستدلالي الخاص بالرياضيات .

**200 :** من حيث المصنف الذي نسمي إلى حقيلة العلوم الإنسانية :

١ - فالعلم الإنساني نشاط مقصود ، يهدف الباحث من وراءه إلى دراسة ظواهر سلوكية معينة ، يتناولها باللاحظة الدقيقة والتحليل ، وقد يجمعها أحيانا للتجربة . إذا كان ذلك ميسورا - بفرض فهمها ( أو تفسيرها ) ، أو التوصل إلى القوانين العامة التي تحكم أطرها . وفي هذه السمة تشترك العلوم الإنسانية مع العلوم الطبيعية ، بل وكذا العلوم الرياضية .

٢ - وهكذا فالعلوم الإنسانية تهدف إلى فهم ( وتفسير ) الظواهر السلوكية المختلفة ، لأن العلم لا يقتضي بالضرورة أو يتقرر قط ، إنه يتناول تلك التي تحاول فهم أو تفسير الظواهر ، وفي هذا أيضا تشترك العلوم الإنسانية مع غيرها من العلوم الأخرى . وعادة ما يتم التفسير في العلوم الإنسانية عن طريق التعرف على الأسباب ، أي أسباب حدوث الظواهر أو تغيرها . ومعرفة الأسباب في العلوم الإنسانية - كأساس لفهم الظواهر السلوكية المختلفة - إذا يقوم على تصور علاقات تربط بينها وبين ظواهر أخرى . وغالبا ما تكون الظواهر الأخرى سابقة عليها ( أي تقدمت لها ) أو مصاحبة لها ( أي شروط وقروء لمحيط بها ) .

وهكذا ، فالفهم يتم في هذه الحالة بناء على عملية الربط أو تصور العلاقات بين الظواهر المراد تفسيرها ، وبين الأحداث التي تلازمها أو تسبقها<sup>٢٠١</sup> .

تفسيرا ، واجعلها موضوعا لبحثها ، لا يكون السؤال عن موضوع الدراسة أو البحث في هذه الحالة سؤالا علميا ، بل قد ما يكون سؤالا فلسفيا ، فالعلم لا يسعى إلى دراسة كيانات على الذات الإنسانية ، بل قد ما يتم العلاقة بمثل ذلك .

إذن ، ما الذي يسعى إليه العلم الإنساني ، من دراسة للإنسان ؟

إنه يسعى إلى دراسة السلوك ، أو النشاط الإنساني متمثلا في ذلك السلوك ، الذي يمثل بدوره في عدة صور ( كالأفعال والحركات واللغة والتصرفات ، التي تكون لها آثار خارجية<sup>٢٠٢</sup> ، في هذه الحالة يصبح للعلوم الإنسانية موضوع يمكن دراسته عبر السلوك الإنساني .

**ثانيا : من حيث النهج :**

إن العلم لا يكون علميا إلا بالنهج الذي يستخدمه فالعلم منهج قبل أن يكون موضوعا أو مجموعة من المعارف أو النظريات ، ولأنه استطاع أن يتوصل إلى كثير من المعارف التي لا تكون علمية ، بدون أن تستخدم منهجا علميا بذلك ، وبصفة عامة ، يمكن القول بأن دراسة السلوك الإنساني - تتم بعدة طرق أو مناهج ، تستخدم بالفعل في العلوم الإنسانية ، كما هو الحال في النهج الاستقرائي أو الاستدلالي ، والنهج التحليلي ، والنهج الإحصائي ، وغير ذلك .

ومن ملاحظة في هذا الصدد :

« أن العلم الإنساني الواحد ، قد لا يكفي باستخدام منهج واحد ، بل قد يلجأ الباحث فيه إلى استخدام أكثر من منهج .

<sup>٢٠١</sup> محمد عبد الحليم عبد الحليم ، « النهج العلمي في البحث » ، مطبعة ٢٠٠١ .

<sup>٢٠٢</sup> د. محمد عبد الحليم عبد الحليم ، « منهج البحث في العلوم الإنسانية » ، مطبعة ٢٠٠١ .

٣ - كما أن العلوم الانسانية تهدف كالمثلث الى التعميم ، والتعميم هنا ، خطوة مرتبة عن الفهم ولذا على التفسير ، فالمطالعة الواحدة التي تفهمها وتفسرها ، لا ينبغي ان يكون فهمنا أو تفسيرنا لها وفقا عليها وحدها ، إنما ينبغي ان يبعدها الى جميع الظواهر الأخرى المماثلة لها . يعني ان القوانين أو النتائج التي يتم التوصل اليها ، ينبغي ألا تقتصر على تفسير حالة جزئية أو ظاهرة واحدة بعينها ، بل تؤدي الى فهم وتفسير كل الحالات والظواهر المشابهة أو المماثلة لها .

فإذا انتهى مثلا علم الاقتصاد الى تصور وجود علاقة دالية ( أو وظيفية functional ) بين المجهود وبين الانتاج ، بالنسبة للشعاط الزراعي ، بحيث إنه كلما زاد المجهود ، زاد كفاءة الانتاج . فإن هذه العلاقة الوظيفية بين المجهود والانتاج لا تكون مقصورة على الشعاط الزراعي وحده ، بل يمكن تعميمها بالنسبة لكل ما في كائن ، كالشعاط أو الانتاج الصناعي أو التجاري أو غير ذلك .

وفي هذه السمة ( أي التعميم ) ، تشترك العلوم الانسانية مع العلوم الطبيعية ، بل وكذا العلوم الرياضية . ألا أن التعميم في العلوم الانسانية ، عندما يكون أقل دقة في مرتبته من تلك التي يكون عليها في العلوم الطبيعية مثلا . وبذلك يرجع الى أسباب كثيرة ، منها :

- عدم التحليل الكافي للظاهرة .
- والسرعة في التعميم .
- وعدم تحقيق الموضوعية بدرجة كافية ، وذلك لظهور العنصر الذاتي ، وخاصة في اختيار الأمثلة الموزونة .

ويمكن توضيح ذلك على النحو التالي :

(١) عدم التحليل الكافي للظاهرة ، والمطالعة المتحيطة بها : الأمر الذي يؤدي الى فهم مقصور للظاهرة .

وبملاحظة العناصر المحيطة بها ، مما يؤدي بدوره الى تفسير خاطئ ، للظواهر موضوع البحث .

وعندما ما يرجع التحليل غير الكافي للظاهرة ، والمعامل المحيطة بها ، الى شدة تركيب وتعقد الظاهرة السلوكية ، أو الظواهر الانسانية بوجه عام ولتداخل عشرات العوامل في تكوينها أو التأثير فيها . فإذ لم يأت تحليل العامل أو البياض مسترشدا بفكر الاستكشاف للعناصر التي تحلل فيها الظاهرة أو الظروف المحيطة بها ، فمن الممكن ان يكون أحد أو بعض العناصر أو العوامل التي تم إغفالها ، أو عدم تشبها إليها ، عن سبب ( أو أسباب ) وجود الظاهرة لواء تفسيرها ، وهكذا فالتحليل أية ظاهرة ينبغي ان يكون كاملا بقدر استطاع بحيث لا يتم إغفال أحد العناصر أو العوامل التي قد تكون ذات تأثير في تفسيرها أيضا . لأن التحليل ناقص لمعامل الظاهرة ، لم يكن كاملا ، فلا يحيطا بالتوصل الى تفسير صحيح لها . ولهذا فالتعميم الناقص على ظواهر لم يتم تحليلها تحليلا كاملا ، ينتج عنه العيوب ، ويكون بعضها من الدقة المطلوبة في التعميمات العلمية .

وب( السرعة في التعميم ، وتعني التسرع ، وعدم التروي في الانتهاء الى التعميمات أو الأحكام العامة ، من عدد قليل أو محدود من الحالات الجزئية . مع أن التعميم السامع هو الذي يقوم عمدا على اختيار النتائج الجيدة السريعة ، وعلى كثرة هذه النتائج وتبنيها .

وإن عدم تحقق الموضوعية بدرجة كافية في العلوم الانسانية ، وذلك لظهور دور العنصر الذاتي ، وخاصة في اختيار الأمثلة الجزئية أو الموزونة لفكرة معينة مسبقة . فعين يميل الباحث في علم الاقتصاد مثلا إلى الأخذ بفكرة الاقتصاد الموجه ، قد يتوقف عند بعض الأمثلة التي تؤدي نجاح هذه الفكرة ، أو عند بعض الأمثلة والحالات التي توضح عيوب فكرة الاقتصاد الحر ، أو

الإنسانية ، هي تعميمات واسعة لمفاهيمه ، وبالتالي يكون من الصعب في كثير من الأحيان التثبت من مدى صحتها . فالقول بأن ( التاريخ بعيد نفسه ) أو بأن ( تغير المجتمعات يتم عبر مراحل يتنقل من الواحدتها إلى الأخرى بطريقة متوالية ) أو بأن ( الاقتصاد هو العامل الأهم إن لم يكن هو الوحيد في تطور المجتمعات والقيم ) أو بأنه ( كلما زاد الجهد ، زاد الإنتاج ) وغير ذلك ، هي كلها عبارات يمكن تأييدها ببعض الأدلة والشواهد ، لكن يمكن تفنيدها كذلك ببعض الأدلة والشواهد الأخرى .

بل إن هناك من تعادى الإنسانية ، دالاً إن كان التثبت من صحتها محمياً ، كما هو الحال في القول بأن ( التورث النفسي يلزم على صراع بين الآلة والآلة الأمل ) في علم البصير - أو بأن ( التفرغ من القوى العقلية التي تدفع الكائن الحي للسلوك ) وغير ذلك .

وهو مبدأ يخالف العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية ، على أساس أن فروض العلم وثاقه بنفي أن يكون لها أي يمكن اعتبار صدق أو كذبت من صحتها ، فما استطدأ إثباته صدق أو كذبت فليكنه ، وما استطدأ تفنيده فليكنه كذباً أو كذباً استبعداً . لكن وجهات النظر لتعدد في العلوم الإنسانية ، وتعدد كذلك الفروض والنظريات حلة أن أغلبها بما يستعمل اعتبار صدق . وأما هذا هو السبب في تعدد المدارس لمختلفة والاتجاهات العلمية في العلوم الإنسانية ، كما هو الحال في مدارس علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد وغيرها .

هذا ، إن بعض العلوم الإنسانية تطورت لتوها كثيراً في التطور ، وحصلت كثيراً من الدقة في نتائجها كما هو الحال في علم النفس التجريبي ، والقياس النفسي وكذا

بالنسبة . وقد أقرنا من قبل أن معنى عدم كفاية الموضوعية في العلوم الإنسانية المختلفة<sup>١٧٢</sup> .

والإضافة إلى هذه الأسباب الأساسية الثلاثة سابقة الذكر ، التي يمكن أن نؤيد أن التعميمات الخاطئة في العلوم الإنسانية ، هناك أسباب أخرى كذلك من بينها :

(١) اختلاف التصانيف أو المقدمات التي يتم التعميم منها : فطالما أننا في العلوم الإنسانية ندورس السلوك الإنساني ، فمن الضروري أن تكون المداخلات النظرية التي يبدأ منها التعميم هي أفراد الناس . ومنها كانت الخبرة التي يبدأ منها - مثلاً أو مثالية في كثير من المفاهيم العامة أو الكليات ، إلا أن كل واحد منها يختلف عن غيره - مع ذلك - اختلافاً ، هو أساس التمييز بين واحد وآخر .

ويستعمل أن يكون هناك تباين كامل بين فرد وآخر أمر يستحيل أن مجموعة معينة في سلوكها ، بهذا المعنى التجليعي ، ومنها تعددت التعميمات الخاطئة بينها . وفي هذا يختلف العلم الإنساني عن العلم الطبيعي الذي يجعل من التشابه بين مفردات أو فروع ، أساساً لتبني التعميم .

من كل ما سبق من ذكر لعوامل المؤثر في التعميم في تعميمات تابعة في العلوم الإنسانية ، لا يمكن الانتباه أن أن معنى ذلك هو استحالة قيام التعميم في العلوم الإنسانية ، إلا ما يحتم أن درجة الصدق فيه ، أو استحالة ، أقل بكثير من درجة صدق أو استحالة صدق التعميم في العلوم الطبيعية .

وأما : من حيث إمكانية اعتبار صدق نتائج العلوم الإنسانية :

فمن اللاخط أن كثيراً من التعميمات في العلوم

١٧٢- داخل ذلك في هذا المعنى الذي من التعميم ، كالمبدأ عامة الحقيقة العلمية ، مثلاً ٢٢ وما بعده

أو نظرية مغايرة لنظرية أخرى . ويكون التطور في هذه الحالة أشبه بتجربى يمر بتدقيق مباحه يبطء وتكرس إلى صواب والتجارب جارية فتكون بحيرات ومستطعات على مسطحات واسعة مرصدة . ولذا فالباحث في العلم التجريبي لا يستطيع أن يبدأ من الصفر ، بل لا بد وأن يدخل في اعتبار النتائج والتعميمات العلمية السابقة . لكي يبدأ من حيث انتهى غيره أو توقف . تطبيقاً إلى ذلك نتائج جديدة .

أما البحوث في العلوم الانسانية ، فمن الممكن أن يرفض كثيراً من النظريات الخاطئة الموجودة في العلم ، ويبدأ من جديد مقنعاً نظرية جديدة أو وجهة نظر مختلفة . وهذا واضح في كثرة القضاوس والمذاهب والآراء الموجودة في العلوم الانسانية ، فهي تتسوى للمباحث بحيث لقد الواحد منها على مستوى الأخرى ، لا يمكنها أن تبدأ من حيث انتهى غيرها فبدلاً مقترحاً لها .

#### خلاصة : من حيث الصياغة الكلية لنتائج العلوم :

لا تزال أغلب العلوم الانسانية حتى الآن ، تستخدم الصيغ أو التفسيرات الكلية في التعبير عن نتائجها ، كما هو الحال في علوم مثل : السياسة والقانون والأخلاق والتاريخ وغيرها . إلا أن هناك علوماً انسانية أخرى بدأت في استخدام الصيغ الكلية ، كما هو الحال في مفاهيم الهندسة في علم النفس ( التصرص ) ، والمناهج الاحصائية كما هو الحال في علم الاقتصاد وعلم الاجتماع . والمناهج الكلية كما هو الحال في علم الجغرافيا والجغرافيا الكلية .

وما لا شك فيه أن الصيغ الكلية تكون أكثر دقة وأكثر اتساقاً من الصيغ الكلية . وما أن أغلب العلوم الانسانية لا تزال تستخدم الصيغ الكلية وليست الكلية ، فمن الطبيعي أن تكون نتائج العلوم الانسانية وتعميماتها أقل دقة من ملاحظات في العلوم الطبيعية .

في العلوم التي تعتمد على الاحصاء مثل الاقتصاد والاجتماع وغيرها ، إلا أن أغلب العلوم الانسانية لا تزال نتائجها : هي إما ما يتطور التحقق من صحتها أو بطلانها . أو هي ما يمكن اعتبار نتائجها بالشك والتقليد في وقت واحد .

#### خلاصة : من حيث قابلية نتائج العلوم الانسانية

##### التطور :

يمكن تناول معنى التطور أو التطور من زاويتين ( بالنسبة لنتائج العلوم ) :

١ - فالأكثر تعصباً بالتطور ، التطور نحو ما هو أكثر دقة وأكثر شمولاً ، فما لا شك فيه أن نتائج العلوم الانسانية تتطور على نحو أصبح فيه أكثر دقة . وهذا أكثر وضوحاً في العلوم الانسانية التي بدأت تأخذ بالمناهج التجريبية والاحصائية . إلا أن سرعة أو معدل التطور في العلوم أقل منها في حالة العلوم الطبيعية .

٢ - أما إذا كنا نعصب بالتطور ، فمجرد التدرج في نتائج العلم ، فلنساعد أن نحدد وأبعد فروص أغلب العلوم الانسانية ونتائجها ، بأخذ الماهات مسطحة لغياً ، وليس الماهات رأسياً .

فمن الملاحظ أن مسار التطور في نتائج العلوم التجريبية يقوم على فكرة الاستمرار والاتصال والترابط ، بمعنى أنه موصول للتحولات ، كل واحدة منها ترتب على ما يسبقها وتغطي إلى ما يليها . وفي نتيجة جديدة في العلم تتصوب وتشمل ما سبقها ، وتضيف إليها جديدة . فهو أشبه بتجربى يمر بتدقيق مباحه ويقدم باستمرار في تحديد جهاد أو مساره .

أما التطور في العلوم الانسانية فيتم بدرجة كبيرة في البعد ، وغالباً ما تكون التعميمات الجديدة فيها أشبه بوجهات نظر مختلفة أو نظريات مختلفة ، لا تعيد إلى ما سبقها جديدة ، بقدر ما تقدم رأياً بدلاً لرأي آخر ،



المجتمع ما ، ألا من تحليل العوامل الاقتصادية الموجودة فيه .

كما لا يمكن دراسة تغير القيم الموجودة في المجتمع إلا من خلال دراسة تغير الطابع الاقتصادي الموجود فيه بمعنى استقراره أو تغيره . فإذ تحول المجتمع مثلا من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي ، صاحب هذا التغير في كثير من القيم والمعادن والتقاليد .

ولا يمكن فهم التاريخ وتلخيص أحداثه إلا من خلال معرفة مختلف العوامل المؤثرة في تلك الأحداث ، الاقتصادية أو سياسية أو اجتماعية أو غير ذلك .

( ب ) وهكذا ، بدأت تظهر فروع جديدة في العلوم الإنسانية المختلفة ، إذ أكد على وجود هذا التكامل وحل ضرورة الربط الوثيق بينها وبين علوم أخرى من جانب آخر . كما هو الحال في « علم النفس الصناعي » ، « علم النفس الحيوي » ، « علم النفس التربوي » ، « الجغرافيا الاقتصادية » ، « الجغرافيا السياسية » ، « علم الاجتماع القروي » ، وغير ذلك .

من قبل ما سبق ، يمكن أن ننهي إلى القول بأن الدراسات الإنسانية هي علوم ، من حيث أنها تستقر كثيرا من شروط وسمات التفكير العلمي ، وإن لم تتحقق فيها هذه الشروط أو السمات بالدرجة المتحققة بها في العلوم القروية .

**ثانيا : تحليل بعض الأسس والمبادئ الفلسفية لبعض العلوم الإنسانية**

• لو حللنا كثيرا من الآراء أو النتائج التي ينتهي إليها العلماء بوجه عام ( ١٤ ) ، وفي العلوم الإنسانية على وجه الخصوص ، لنجد لنا أنها تعتمد أساسا على بعض الحقليات الفلسفية ، سواء كانت على شكل مبادئ أو مقاهيم فلسفية معينة .

### سليحا : من حيث التكامل :

إذا كان التكامل بين العلوم الطبيعية والحيوية ، سواء نظريا إليه من زاوية وأسية أو من زاوية تقنية أو من زاوية النتائج ، فهو أكثر وضوحا في حالة العلوم الإنسانية ، وخاصة إذا نظرنا إليها من زاوية تقنية .

( أ ) فالعلوم الإنسانية تتكامل - من زاوية تقنية - بمعنى أن البحث في أحدنا يتطلب استخدام نتائج علوم أخرى غيرها ، الأمر الذي يؤدي في كثير من الأحيان إلى ظهور دراسات أو علوم جديدة تنشأ نتيجة لتكامل علمين أو أكثر . فلا يمكن مثلا دراسة مشكلة اجتماعية حتى مشكلة الطلاق ، بدون اعتبار عوامل تنتمي إلى علوم أخرى غير علم الاجتماع أو المجتمع . مثل التوافق البيولوجي بين الزوجين وهو ينسب إلى مجال علم النفس ، أو مثل انخفاض مستوى الدخل من أجل الأمن شطليات الحياة وهو عامل ينسب إلى الاقتصاد ، وغير ذلك .

كما أنه لا يمكن دراسة كثير من الظواهر القروية في علم النفس ، بعزل عن العادات والتقاليد والعرف ومختلف عوامل الالتزام الموجودة في المجتمع ، وإليها العوامل الاقتصادية وغيرها .

كما لا يمكن إعمال العوامل الجغرافية الطبيعية حينئذ تتم دراسة الأحكام الجسدية وبدى تقريبا واستخلاصها في علم الجسار . فقد تكون الآثار السائدة في البيئة الطبيعية هي التي تثير التجربة الجسدية ( أو على العكس لشدة الضوء ) عند سكان هذه البيئة كالقون الأصفر في البيئة الصحراوية ، والقون الأخضر في البيئة الزراعية ، وغير ذلك .

كما لا يمكن دراسة مدى استقرار النظام السياسي في

(١٤) وقد ذكرنا مثلا على ذلك من خلال بين القلب والقدرة . على كذا : مقدمة لفلسفة العلوم ، - سلسلة ١٤٤ - رابطة

- وبلى مقابل فكرة التميز أو عدم التساوي بين الناس عند الفلاسفة ، الأمر الذي يحدد اشتراطهم الى طبقات معينة . نجد مثلا أن فكرة التساوي بين الناس هي الخلفية الفلسفية وراء فكرة الحكومة المدنية وإقامة نشأتها عند كل من جون لوك وجان جاك روسو . وعلى الفكرة المعروفة باسم « نظرية العقد الاجتماعي » . وبما هي هذه الفكرة أن الناس جميعا ولدوا أحرارا متساوين في الحقوق والواجبات . وأنسان هذه الحقوق انهم الأفراد بعضهم الى بعض . لتكوين حكومة منهم ، لهم حقوقهم وشعر على واجبهم ، بحيث إذا أعطت تلك الحكومة هذه الحقوق ، وجب اليها التعاقب الذي لم يبقها أو التخلي عن الذي أعطته الناس لها ، أي فراقها وفقدان حركتها أخرى بدلا منها .

وهكذا يكون أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم عند الفلاسفة ، هو الإعتدال والتميز ، بينما لا يكون الأساس هو تلك عند لوك أو روسو ، بل يصبح التعاقب هو شرعية الحكمين .

- كما أننا لو حللنا أساس العلاقة بين الأفراد في المجتمع الأنثى ، ومن ثم تكوين المجتمعات والحكومات ، لوجدنا أن هناك خلفيات فلسفية متعددة :-

« فهناك من يرى أن جميع الإنسان مع غيره مسألة طبيعية . تعود الى طبيعة الإنسان نفسه . وأصل هذا الذي هو الذي عبر عنه أرسطو بقوله إن الإنسان حيوان اجتماعي . بطبيعته .

- لكن هناك من يرى خلاف ذلك . فيعتبر أن أساس التجمع هو الحقوق من جانب البسطاء ومن أم الصراع . سواء كان الصراع بين الأفراد أو بين الطبقات في المجتمع أو بين المجتمعات ككل .

لذا كان الصراع بين الأفراد ، وكانت حالة التطرد هي أن كل إنسان يحرص بغيره وبغية منه في السيطرة

ومهيمنة في فلسفة العلوم ، تحليل المبادئ الأولى للعلم . لكن نذهب - من بين ما ذهب عليه - على هذه الخلفيات الفلسفية ، وإبرازها ، ومنهجيتها ، وأصلها . كما هو الحال مثلا بالنسبة لمبدأ النسبية ، ومبدأ الحتمية ، ومعنى الزمان ، والتطور ، والجدل ، والضرورة والاحتمال ، وغير ذلك . وسوف نذكر عددًا أسئلة على هذا ، من خلال علمين ، أو بالأحرى من خلال فلسفتين لعلمين من العلوم الإنسانية ، هما : السياسة والتاريخ .

### ١ - السياسة

- فيمكن مثلا تحليل نظام الدولة عند الفلاسفة . كما تصوره في جمهورية والجمهورية وغيرها - برده الى مفهوم العدالة ، الذي يعتمد على تحليل فكرة التوازن بين قوى المجتمع أو طبقاته .

فكل إنسان عنده - يتحدد وضعه أو الترتيب - في طبقة دون أخرى . بناء على إمكاناته التي تؤهله لذلك أو طبقة الفلاسفة ( الحكام ) ، أو تقصر به عن بلوغ تلك الطبقة فلا تؤهله الا لطبقة الجنود ( الحراس ) ، أو تقصر به عن ذلك أيضا فيبقى عليه منسوبا الى طبقة الصناع . ويتحقق التوازن في المجتمع ، ومن ثم العدالة ، حين تحكم طبقة الفلاسفة ، طبقة الصناع ، باستخدام طبقة الحراس أو الجنود . وهكذا المفهوم الفلاسفة عن العدالة - بعض النظر عن مدى قبوله - يعتبر هو الخلفية الأساسية الفلسفية التي أقام عليها تصوره لنظام الدولة من خلال تصور للعلاقة بين الحاكم والمحكوم . ( ولما هو بغير بالذکر أن الفلاسفة يستخدم نفس الفكرة الفلسفية عن توازن قوى النفس الثلاث : « العقل » و « الشهوة » و « الشهوة » - وهي تسيطر طبقات المجتمع الثلاث - لتحليل الطبيعة من طريق الحكم القوة العقلية في القوة الشهوية عن طريق القوة الشهوية ) .

واقفا كانت كائناتك . لا أهتم بمجرد سرد الوقائع أو الأحداث التاريخية وبعدها ( أو تفسيرها ) . بل تحاول الكشف عما إذا كانت الأحداث التاريخية تسير بنفسها لتواتر ثابتة .

فإن مهمة فلسفة التاريخ تصبح الآن مهمة مزدوجة تتمثل في :

١ - الكشف عن النظريات الفلسفية التي تفسر مجرى التاريخ . ( والتأويل الأحداث التاريخية في ضوء تلك النظريات ) .

٢ - الكشف عن القوانين التي تحكم مسيرة التاريخ في مجرى . ( وهذا يتطلب أو يقتضي السؤال عما إذا كانت هناك قوانين ثابتة في التاريخ ) .

#### بعض الأسس الفلسفية لفلسفة التاريخ :

( ١ ) البداية الإلهية . فقد أرجع القديس أومسطين تدبيرا للهوية للتاريخ من أساس البداية الإلهية - على اعتبار أنها من التي تساعد البشرية على الخلاص من الخطيئة . ومن التي تدور مجرى التاريخ - حينما ربط في كتابه « عقيدة الله » ( بين الماضي والحاضر والمستقبل في سلسلة واحدة هي سلسلة الأتم والقدرة ، وبذلك جعل لفلسفة التاريخ طابعا دينيا . ولقد سادت هذه الفكرة لفلسفة التاريخ في العصور الوسطى ( ١٢٧ ) .

( ب ) التقدم ( من خلال وحدة الجنس البشري ) . فقد استلهم الباحثون في فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر بالفكر السابقة ، ( فكرة التقدم و التطور ) . وهو تقدم يسير في الدوام واحد لكن غاية يهدف إليها ( ١٢٨ ) . ولعل أول من ذهب إلى هذه الفكرة كان هو الفيلسوف الإيطالي فيكو J.B. Vico ( ١٧١١ ) في كتابه « العلم الجديد » . ثم تلاه غيره من Herder أول من

عليه واستفلاله . أي لو كان الإنسان على حد تعبير توماس هوبز T. Hobbes . دائما لأهله الإنسان . لزم أن تكون الدولة - عند - آية بالقوة القاتلة التي يفتش بالجميع . لكن لتجنب جماع كل رغبة لدى أي فرد في السيطرة على غيره . فيكون لها هي السيطرة على الجميع . لذا يشبهها هوبز بالثور Leviathan ذلك الوحش المراقب الخائل الذي يهتم في إحداثه كل شيء .

إذا لما كان الصراع هو حال المجتمعات . فانه يتصل في الصراع بين طبقات المجتمع . وهذا من شأنه أن يؤدي إلى تغير المجتمع . ومن ثم إلى ظهور نظام اجتماعي وسياسي معين . يبدأ به الصراع من جديد . فيؤدي إلى تغير جديد . وهكذا يستمر الصراع بشكله كما يرى هذه الفلسفة الجديدة . على حالة المجتمعات البدائية . ويكون الصراع بين طبقات السكان والمجتمعات بحيث تكون كل الحقوق لمساكن الحكام . وتكون جميع الواجبات . بلا حقوق لا الضمير وفي حالة المجتمعات الاقطاعية يكون الصراع بين طبقات الاقطاعيين أو السلافة . وبين طبقة الصالحين المستعمرين . بحيث يكون توزيع الحقوق والواجبات بين الطرفين على نحو متساو كما هو عليه في الحالة السابقة . وفي حالة المجتمعات الصناعية . يكون الصراع بين طبقة أصحاب رؤوس الأموال ( الطبقة الرأسمالية ) وبين الطبقة العاملة . بحيث تكون أغلب الحقوق في جانب أصحاب رؤوس الأموال . وأقلها في جانب العمال .

#### ( ب ) - التاريخ

إذا كانت فلسفة التاريخ تهتم بتفسير وفهم مجرى التاريخ في ضوء نظريات فلسفية معينة .

( ١٢٧ ) . تأويل تطوري . أسير الفلسفة . ص ٤٢ .

( ١٢٨ ) . التوجه السابق . التوجه هذه .

بالأحداث التاريخية التي يدرسها ، وعلى وجه العلاقات التي يمكن أن تربط بينها أو تنظمها في سبيل أو ترتيب متكامل . وعلى وجه بالاتجاه الذي تتحرك فيه أحداث التاريخ ، أي سلسل التاريخ .

٣ - مفهوم الزمان . فلا التاريخ بلا زمان ، يعني أن فكرة الزمان فكرة أساسية وضرورية لفهم نتائج التاريخ من حيث تساقب أو ترتيب أحداثه . على أساس أن هناك فيها ما هو سابق وما هو لاحق . فالتظام الأحداث التاريخية في سبيل واحد عاكس ما يكون من خلال فكرة الزمان أو الاطار الزمني .

هذا فضلا عن أن أحداث التاريخ كلها ، التي تكون قد حدثت في الماضي ، وهي مفهوم أساسي من مفاهيم الزمان ، الأمر الذي يجعلنا نقول أنه من المستحيل لأي حدث تاريخي أن يترد مرة ثانية . لأن ما لم يحدث يكون قد حدث بالفعل من قبل . ولذا فإن علينا في فلسفة التاريخ أو كتابة التاريخ أن نتقبل كيفية حدوث الوقائع بكل قرونها ، وبما في أن يعيش الموزع بلسان الانسان في عصر الحدث ، حتى يتمكن أن يفهمه في أفكاره الصحيح ، أي أن يعيش في الماضي المطلق بالحدث . ولعل هذا هو السبب في القول بأن مهمة المؤرخ هي محاولة استرداد وفتح الماضي كما يتصور حدوثها . ولذا فالمفهوم الصحيح في دراسة التاريخ هو التبع الاستردادي . ومن الطبيعي أن يكون الاسترداد في هذه الحالة فعليا وليس نظريا .

٤ - فكرة السطر . فلما كانت أحداث ووقائع التاريخ تحدث وفقا لترتيب أو نظام معين بحيث تنظم في سبيل معين ، فلهذا هناك قوانين محددة تحدد هذا الانظام والتتابع بين أحداث ووقائع التاريخ ؟ وعلى هناك علاقات أساسية ثابتة تربط بين هذه الأحداث مثل علاقة السببية والعلاقة التوافقية وغيرها . على نحو هذه سلسل التاريخ بشكل مطرد ثابت ؟ أم أن ما يحدث ،

جعل من الاهتمام بفلسفة التاريخ موضوعا لمبحثا مستقلا من علم التاريخ . ثم يجعل Hegel في كتابه « المفاهيمات في فلسفة التاريخ » .

( جـ ) التطور . وقد تم الربط بين فكرة التقدم في القرن التاسع عشر . وفكرة التطور التي ذهب اليها كل من داروين وميلسبر . وقد ربط أوجست كرونت في منتصف القرن التاسع عشر ، بين النظرية الوضعية عند وبين فكرة التطور وذلك من خلال قانون الاطرار الثلاثة ( أو المراحل الثلاث : المرحلة اللاعنصرية ، أو الدينية ، والمرحلة الإنسانية ، أو الفلسفية ، والمرحلة الوضعية ، أو العلمية ) .

يعني المفاهيم المتعلقة بالتاريخ :

هناك عدة مفاهيم لتناول علم التاريخ ، وتربط بعنه ، منها :

١ - مفهوم الانسان . على اعتبار أنه لا وجود للتاريخ بدون الانسان ، وذلك من زاوية :

- أن التاريخ هو تاريخ الانسان ، فلا انسان من خارج التاريخ . يعني أنه هو صانع الأحداث التاريخية نفسها .

- وأن الانسان هو الذي يكتب التاريخ أو يوزع . فهو الذي يستعمل ويحدث هذه الأحداث التاريخية ويخضعها في إطار مدينة أو أكثر أو كليات أو قطاعات أو دسومات أو غير ذلك .

٢ - مفهوم الوعي . وهو متعلق بمفهوم الانسان ، ويحدد هذا بالوعي ، الوعي الانساني بعنه الواسع . ويمكن أن نطرح أنه - في هذا الصدد - من زاويتين :

- زاوية أن كل حدث تاريخي ، انما هو فعل انساني تم بناء على وعي ومعرفة ، كما هو الحال في قيام الحروب والتمردات والثورات وغير ذلك .

- وزاوية أن فعل المؤرخ لا بد وأن يعتمد على وعي ومعرفة ودراسة مستفيضة بكل الوثائق المتاحه

(ب) وثمة أخرى يرى مثلكمها عدم وجود قوانين ثابتة في علم التاريخ بالحق الحقيقي ، مثل : بصورج زمل G. Simmel (١٩١٤) الذي ذهب إلى أنها إذا (ما نظرتنا إلى الأحداث التاريخية ، وجدناها في غاية التعقيد والاشتباك ، بحيث يصعب جدا استخلاص العلاقات الثابتة بين مجموعة منها ، كما هو الحال في الظواهر الفيزيائية ، وهذا يفسر أنه من المستحيل على المؤرخ أن يقرر روابط ثابتة بين الأحداث التاريخية ، بحيث تلحق النتائج بالضرورة كما فعلت الأسباب ) . الأمر الذي يجعله يذهب إلى أن الزعم بوجود قوانين (حكم التاريخ هو بعض الخرس) (١٩١٤) ، وأن كل ما نستطيع أن نفعله لتحديد الواقع التاريخي ، هو أن نقوم بتأسيسات عامة على تجري التاريخ .

وهي في هذه الحالة تكون أقرب إلى الفروغس منها إلى الفروغس ، أي على حد كبيره (وإن لم نعتبر من قوانين بالحق الحقيقي ، بل أنها شبه بمشروعات القوانين أو التنبؤات التنبؤية) (١٩١٤) .

وما هو جدير بالذكر أن رأي أصحاب الفقه الثانية هو الأكثر انتشارا لدى فلاسفة العلم المعاصرين .

والواقع أن المشكلة الحقيقية في هذا الصدد ليست فيما إذا كانت هناك قوانين تحكم سير التاريخ أو عدم وجود قوانين ، إنما المشكلة ترجع إلى معنى القانون العلمي نفسه وكيف نفهمه . هل نقوم من معناه القانون الثابت الضروري المطلق ؟ أم نقوم القانون بوصفه تعبيراً لا يحرر عن الضرورة إنما عن الاحتمال ، وبالتالي يمكن التنبؤ والتأنيده أو تكذيبه وإثباته ؟

حدث على نحو مستقل منفصل عن غيره من الأحداث أو الواقع الأخرى ، فلا يكون هناك مسار محدد لسير التاريخ ؟

هناك من الفلاسفة من يرى أن لتاريخ مساراً محدداً تتطور من خلاله أحداث التاريخ ووقائعه . لكن على هذا المسار تتغير مسار واحد ؟

(أ) هناك من تصور هذا المسار (بمعناها المروج المطلقة ، وهي لغوي مضمونها على صير الزمان الثلاثي) (١٩١٤) وعلى ذلك فالسار عند هؤلاء الفلاسفة واحد محدد . ويشكل هذا الاتجاه الفيلسوف الألماني هيجل .

(ب) وهناك من تصور على شكل دورات أو دوائر ، سواء كانت هذه الدورات مغلقة ، من الحضارات المختلفة ، كما هو الحال عند هينرل Spengler ، أو دوائر لغوي مغلقة على بعض دوائر أحداث ، كما هو الحال عند فيكرو Vico (١٩١٤) .

٤ - فكرة القانون العلمي الثابت .  
يمكن تصنيف فلاسفة العلم في هذا الصدد إلى نظرين أساسيتين :

(أ) فئة يرى دعائها أن هناك قوانين ثابتة تحكم سير التاريخ ، كما هو الحال في قوانين الجدل عند هيجل ، والقوانين الأساسية عند الفيلسوفين الهنرلين وقانون الرحلة وصراع الأجناس ، وقانون الحصول من الفيلسوف الألماني الفيلسوف الكندي ، وفيلسوف الفيزياء (١٩١٤) ، وفيلسوف الفيزياء الفلاسفة عند أوجست كوسنت والروغرين ، والقوانين الخاصة بالبنية Structure الثابتة عند ديالون ، وغير ذلك .

(١٩١٤) - جود الخ من يدعي : «دليل جديد على الحقيقة» ، صفحة ١٥٢

(١٩١٤) - تاريخ الفلسفة - الترجيح نفسه .

(١٩١٤)

(١٩١٤) - جود الخ من يدعي : «دليل جديد على الحقيقة» ، صفحة ١٥٢

(١٩١٤) - تاريخ الفلسفة - الترجيح نفسه .

ويذهب بعض فلاسفة العلم إلى القول بأن ما ينطبق على الظواهر الطبيعية في هذه الحالة من حتمية تتمثل في انحصار الكمال للقوانين العامة ، ينطبق كذلك على الظواهر السلوكية الانسانية . فطالما أن الانسان كائن من بين الكائنات الطبيعية الموجودة في العالم الخارجي ( على الرغم من تميز الانسان بمسئولية أساسيتين لهملته متفردا عن بقية الكائنات الطبيعية الأخرى . وهما : التفكير والارادة ) .

**ثالثا :** إن تغير القوانين العلمية ، وتطور نتائج العلم وتعميماته ، لا ينفي القول بوجود قوانين عامة مطلقة ، بشر ما يعني أن كل ما نوصفنا إليه من قوانين وتعميمات علمية سابقة هي مجرد استقرات على طريق التجربة العقلية ، الذي سوف يذهب بنا إلى القوانين العامة المطلقة ، أو هي مجرد محاولات للتقريب من القوانين

العامة

في الظواهر الطبيعية ، بعد أن ظلت سنوات طويلة تأخذ بفكرة الحتمية التي تفتت مؤخرا إلى رفض الحتمية إيمانا بالضرورة ، واستبدلتها بفكرة السلاختمية **indeterminism** . وهذا القول بالقوانين العامة الاحتمالية ، لا الضروري أو اليقيني . ويذهب كثير من فلاسفة العلم المعاصرين إلى مثل هذه النتيجة بالنسبة للمعلوم الانسانية .

إلا أنه من الملاحظ أن العلوم الفيزيائية لم تتحول من الحتمية إلى الاحتمية ، أي من القول بالضرورة واليقين إلى الاحتمال وعدم اليقين الكامل ، إلا بعد أن قطعت شوطا طويلا في تطورها . وأصل هذا هو السبب - عندهم - في أن بعض المعلوم الانسانية لا تزال تتسكك بظهور الحتمية ، بوصفه مظهرا أساسيا ، طالما أن مثل هذه العلوم لم تقطع مثل هذا الشرط البعيد الذي قطعت العلوم الفيزيائية في تطورها .

فإذا كنا نقيم القانون بعينه بالضرورة التبادلي المسطر - لتكون المشكلة فاصلة - بين ثم يختلف الفلاسفة حول وجود أو عدم وجود القانون . ومن الملاحظ أن هذه المشكلة ليست مقصورة على العلوم الانسانية وحدها ، بل هي موجودة وقائمة كذلك في العلوم الفيزيائية .

أما إذا كنا نقيم القانون بعينه الاحتمالي ، فلا وجود للمشكلة في هذه الحالة . لأن كل القوانين تصبح الآن مجرد تعميمات تتراوح في درجة احتمالية . وأصل هذه الفكرة توجد ونسوحا حينما تتناول بالمشكلة مشكلة الحتمية في العلوم الانسانية .

**رابعاً :** تحليل بعض الظواهر المستخدمة في العلوم الانسانية ( الحتمية واليسية )

إن القول بالحتمية<sup>(١٢)</sup> يندرج على عدة مفاهيم أساسية ، منها :

**أولاً :** القول بوجود قوانين عامة تنطبق على الظواهر المختلفة : في تناسب أو اعتداد أو تفرعاً . بحيث يكون الكشف عن هذه القوانين ، وتطبيقها على تلك الظواهر بمثابة التفسير لتلك الظواهر . ويذهب بعض فلاسفة العلم إلى القول بأن ما ينطبق على الظواهر الطبيعية من تفسير حتمي ، يتطرق بدوره على الظواهر الانسانية ، أو ظواهر السلوك الانساني كذلك .

**ثانياً :** القول بالضرورة ، على أساس :  
أ - أنه من التعميم أو من الضروري وجود هذه القوانين العامة ، وأن كل ما علينا في البحث العلمي هو أن نكتشفها .

ب - وأنه من التعميم أو الضروري أن نشأ أو نطره أو نعتبر الظواهر وفقاً لهذه القوانين العامة بحيث لا نعيد فيها .

(١٢) يمكن معرفة المفاهيم الثلاثة للحتمية والاحتمالية في هذا المرجع : عقل الجديد ، دراسة فلسفة العلوم ، جلد ١ ص ١٢١ وما يليها

الإنسانية ومن هذا الشرط ، كما هي الحال في سائر العلوم (١٩٩) .

٢ - كما يمر بعض المعاصرين من هذا المنحى بالنسبة للتفكير العلمي ، يوجه عام والنسبة لعلم الاجتماع على وجه الخصوص ، فيعمدون إلى أن « مسلم الختمية » من السليمان التي ينبغي الأخذ بها في العلوم بخاصة ، والعلوم الاجتماعية بخاصة ، وحجبتهم في هذا أن التسليم مبدأ الختمية الطبيعية في التلويح العلمي ، هو الذي لقي إلى كل اكتشافات العلمية في كافة الفروع ، وأن جميع القوانين العلمية قد تم التوصل إليها نتيجة للتسليم بهذا المبدأ . ولذا أن الظواهر الاجتماعية لا تتغير جزء من الكون الطبيعي فلا بد أن يبدأ البحث الاجتماعي عند عدم بالتسليم بحتمية الظواهر الاجتماعية ، واعتبروها لقوانين ثابتة . ولقد عبر عن هذا المنحى أحد علماء الاجتماع المعاصرين بقوله إن الظواهر الاجتماعية « لا تتغير تبعاً لسلوكها والظروف » ، ولا زالت لأراة الأقران ، وإنما انفتح في صرحها لقوانين ثابتة مطردة (٢٠٠) .

ولعل أهم الموضوعات التي يتبدى فيها قبول فكرة الختمية في علم الاجتماع ، هي :

١ - القول بأن الظواهر الاجتماعية تطرد وفقاً لقوانين ثابتة ، ولعل أول من ذهب إلى مثل هذا القول كان ابن خلدون من المفكرين العرب ، وفيهجو ومونتسكيو من الغربيين . فإن خلدون كان يعتقد في صحة ( مبدأ ) الجبرية الاجتماعية . . . . . ولقد كان الظن أن أول من قبل ذلك وبشر بهذا الختمية في الحياة الاجتماعية هو مونتسكيو لو فكر ، مع أن ابن خلدون كان قد قبل

وتمسكوا بها على . توضيح مدى ثقل فكرة الختمية في بعض العلوم الاجتماعية مثل : علم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم النفس . . .

### أ - في علم الاجتماع

يمكننا أن نلاحظ أن هناك قبولاً لفكرة الختمية في مجال علم الاجتماع ، قديماً وحديثاً ، وذلك يمكن أن يوضح من الآتي :

١ - أن هناك من علماء الاجتماع المعاصرين ، من لا يزال يمسك بتفهوم الختمية بصرته فهو كما سماه أساساً من المفاهيم التي يحدد عليها البحث في هذا العلم ( إن لم يكن العلم عندما عرفت العلم ) ، حتى لقد ذهبوا إلى اعتبار مفهوم الختمية سلباً ( POSITIVE ) من المسلمات التي يسلم بها وتكون مطبوعة في التفكير العلمي بوجه عام .

ولقد عبر عن هذا المنحى بول برزى والفرد إلى أن شروط وجود الظاهرة ، هي الظواهر التي تسبقها أو تصحبها ، والتي يترتب وجودها إلى حدوث الظاهرة ، يبدأ بتسجيل أن تحدث في غيابها . . . وهذه الشروط « متعلقة حتماً » ( ومن هنا لفظ الختمية ) ، بمعنى أنها ثابتة على بحر متغير . وبعبارة أخرى فالظاهرة لا تحدث (لا إذا توفرت هذه الشروط ، لكنها لا بد أن تحدث في هذه الحالة .

وإن فطن المستمع أن تحدث الظاهرة إذا لم تتحقق هذه الشروط ، ومن المستحيل ألا تتحقق إذا ما توفرت . وهذه الاستمالة هي ما يسمى بالضرورة (٢٠١) ، بل إن بول يجعل من الختمية شرطاً من شروط قيام العلم فينصتاً كان أو سلباً ، فيقول في الكتاب نفسه : ( هل تنطبق الختمية على الإنسان ؟ الحق أن قيام العلوم

(١٩٩) بول برزى ، العقل وفلسفة العلوم ، صفحة ٢٥٠ .

(٢٠٠) المرجع السابق ، صفحة ٢٥٢ .

(٢٠١) . . . على حد الغرامر والتي . . . القلة بالتلويح . . . صفحة ٥ .

بذلك ، وأنت أعضاء الفروع الاجتماعية للفرع  
الذي أنت فيه الآن بعدة طرق (1997) .

• وللتأكد بأن الظواهر الاجتماعية تسمى بـ «**أساسية**» ثلاث هي : **الفقر** ، **الجوع** ، **والآلزام** . ومن الملاحظ أن هذه السمات الثلاثة إذا تقدمت على معنى الضرورة ، وهو معنى أساسي تقوم عليه القضية . هذا فضلاً عما في العادات والتقاليد والعرف من صلة **الآلزام** .

.. القول بأن المجتمعات تتسلسل التطور . وأمر إفراسي  
سيرة أكثر، هذه التطور . كما هو الحال في نظرية ابن  
خلدون في تطور الدول ، ومواءم ذلك الفكرة لتتنافس في  
الطرق مختلفة والحالات المختلفة تشبه ما أساء في تطور  
الدول . فبدأ الفكرة القوية ، ثم يذهب إليها الشرق ،

كما ناهى أوجست كوت في كتابه *إسرائيل الثلاثة* في القول بأن المصنوعات الاستهلاكية لم تكن في طورها إسرائيل ثلاث ، لكن منها جانبها الخاص ، وذلك على كل واحدة منها صيغ خاص في التفكير ، وهي المرحلة الاقتصادية ، والمرحلة السياسية-فنية ، والمرحلة الاجتماعية .

كما يحرم القضاة القرائيون عن معنى قريب من هذا في فروع وأن الاجتماعات تطور في مراحل معينة وفقاً للقانون الجعلي الذي يتناول في قوانين أسسية ثلاثة مستويات الحكم.

100

« لا يزال كثير من المشتغلين بعلم النفس يقولون فكريا الخفية » حتى إنها اعتبر لديهم أحيانا أحد مستويات العلم أو التفكير العلمي . ويوضح هذا الأكلد متعجب

في القول بأن العلم ( يعتمد دون شك على القسم الذي يقول بأن جميع الظواهر هي ذاتية اعتماداً . . . ففيلم الحقيقة إن كان لا بد أن يظل ظاهرة لها تاريخ ، ويتضمن هذا التاريخ في الظواهر التي سجلت حدوث الظاهرة . . . ويعتمد هذا القسم أن نظاماً معيناً للحكم الظاهر التي أحدثت في هذا الكون ، وأن هذا النظام يمكن أن تتأخر في التاريخ في التغيير الذي أحدثت بين الظواهر المختلفة . . . ولا شك أن قسم الحقيقة - هذا الجزء - أساساً ، بالنسبة للعلم (١٣٧) .

• وصفاته ما يتم الربط في علم النفس بين تفكيره  
الاجتماعية والسياسية ، وبالتالي فكرة الضرورة ، على أساس  
أنه يستطيع تغيير السلوك الانساني إذا عرضا لاسباب  
التي **حين** تستطيع توليد من العلم بالضرورة أن يكون  
السلوك على نحو معين . وهذا ما أدى إلى القول في علم  
النفس على أساس **الاجتماعية النفسية** : Psycho-  
social determinants التي تقوم على أن التغيير  
السلوكي للظواهر التي تحدثها (1964) ، بحيث إننا لو  
عرضنا الاسباب فإنه نستطيع أن نوضح النتائج دائما .  
الأمر الذي يجعل هناك اطرافا في الظواهر السلوكية  
يمكن أن نمر عليها بقرائن ثابتة تحكم أنواع السلوك  
الاجتماعية والسياسية .



كما يعلم كثير من الباحثين في التاريخ كذلك يبدأ  
الكتابة ، بوصفه معبرا عن لغتين عامة ولكن أن تفهم  
أو تفسر من خلالها أحداث ووقائع الماضي .

وعادة ما يتم الربط في علم التشريح بين فكرة القلبية وفكرة السلبية ، على اعتبار أن القسوة لحادث ما ، إنما تكون عادة بمرافقة جملة الأسباب والتشوهات والعطوف.

© 2004 Blackwell Publishing Ltd, *Journal of Internal Medicine* 255: 103–110

© 2006 The Authors  
Journal compilation © 2006 Blackwell Publishing Ltd

© 2004 Blackwell Publishing Ltd, *Journal of Internal Medicine* 255: 105–112



عام . والتدليل على ذلك الإكراه إلى القول باللاحتمية .  
وبمع ذلك فما زالت تقول بوجود قوانين علمية صحيحة ،  
وهذا يدل على فهم أكثر وضوحاً لطبيعة القوانين العلمية  
نفسها .<sup>(٣٦)</sup>

الآن ، هل هذا هو المعنى الذي نستخدم به وتطبيق  
فكرة الاحتمية في العلوم الأساسية ؟ من الغريب أن تبين  
أن الأجوبة عن هذا السؤال تكون مختلفة . ولكن  
توضيح ذلك من خلال الملاحظات التالية :

١ - أن معنى الاحتمية كمصطلح مستخدم في العلوم  
الأساسية ، أصبح مرتبطاً بإمكان التوصل إلى القوانين  
التي تحكم السلوك الأساسي ، وخاصة لو كانت قد  
أثبتت على أساس تجريبي . مع أن قيام القانون العلمي  
ليس مرتبطاً بفكرة الاحتمية ، إلا أننا نلاحظ القول  
بوجود أمرين ثابتة مطلقة . في حين أن كثيراً من  
الباحثين في العلوم الأساسية لا يفعلون ذلك .

فبعض الباحثين في علم الاجتماع يذهبون إلى ( أن  
من شروط القانون العلمي ألا يكون مطلقاً )<sup>(٣٧)</sup> ،  
ولكن أن ( القوانين العلمية التجريبية ، فهي تعبر عن مقدار  
معرفة الباحثين للظواهر التي يقومون بدراستها . إن هذه  
القوانين تتعرض للتعديل والتبديل لتصبح أكثر دقة  
وصدقاً . ولكنها على الرغم من ذلك لا تصل أبداً إلى  
درجة الدقة المطلوبة )<sup>(٣٨)</sup> . الأمر الذي جعلهم يذهبون  
إلى القول بأنه ( من الخطأ الاعتقاد بأن القوانين العلمية  
مطلقة ... فالخليفة أن لقوانين العلوم ، وخاصة العلوم  
الاجتماعية ، نسبة )<sup>(٣٩)</sup> . وهكذا ننهي إلى القول  
بفكرتين متضادتين أو متناقضتين إحداهما تقول بالاحتمية  
( بمعنى الأمل بالقوانين الضرورية الشابتة المطلقة )

السابقة عليه أو لصاحبة له . وهذا ما يعرفه في التاريخ  
باسم ( الحتمية التاريخية )<sup>(٤٠)</sup> .

وهكذا فحين في التاريخ لا نقسم فقط أحداث  
القاضي بردها إلى أسباب ، إنما كذلك نتوقع أنه لو  
حدثت مثل هذه الأسباب والظروف ، فإنه من  
الضروري أن تحدث النتائج نفسها . ولعل هذا هو  
السبب في القول بوجود قوانين الحكم تطور المجتمعات  
كما هو الحال عند القانونيين المسلمين ، أو نحو القول  
بأنظروها كما هو الحال عند ابن خلدون .

ولعل هذا هو السبب كذلك في القول بأن التاريخ  
يعيد أو يكرر نفسه . بمعنى أن ما نشاهده يكون هو نفسه  
ما توقعناه حدوثه . طالعاً لتوفرت ظروف السببية أو كانت قد  
حدثت من قبل .

من كل ما سبق ، يمكن التأكيد الآن على أمرين :  
أولهما : أن معنى الاحتمية بهذا الضرورة كما قرأنا  
ذلك من قبل . ويستحيل أن تكون الاحتمية غير قائمة  
على معنى الضرورية . وثلاً أن الاحتمية بالمعنى القديم  
من الكلمة . فإما فهناك من كلمة حتمية ، أنه من  
الحتم أن يحدث كذا وكذا ، إما حدثت هذا أسباب أو  
توفرت شروط معينة . فإن هذا معنى أنه من الضروري  
وليس من المحتمل أن يحدث كذا وكذا .

الثاني : أن معنى الاحتمية لا يرتبط ارتباطاً ضرورياً بفكرة  
أو مفهوم القانون العلمي ، طالعاً أننا نعرف أن القوانين  
العلمية متطورة وليست مطلقة ولا ثابتة . ومن ثم فهي  
ليست قائمة على معنى الضرورية ، بل الاحتمال . ولعل  
ذلك ما تقول بالاحتمية بطله القول بالقوانين العلمية في  
العلوم الأساسية . ليس مطلباً ضرورياً في العلم يوجد

(٣٦) توحيد الدين . صفحة ٢٢٢ .

(٣٧) توحيد الدين . التوحيد نفسه .

(٣٨) . عبد القادر حسن . القانون بعد الاحتمال . . . صفحة ٢٤ .

(٣٩) توحيد الدين . صفحة ٤٢ .

(٤٠) توحيد الدين . التوحيد نفسه .

والأخرى القول بنسبية القوانين وعدم إختلافها أو إلتزامها ، وهذا خلف .

٢ - وما يتعلق على علم الاجتماع - يتعلق بدوره على علم النفس - فمع تسليم كثير من علماء النفس بمفهوم الختمية ، فإنهم مع ذلك يميلون الأنطواء في دوائر الخواتم ، اجتماعيا وليس ضروريا . ولذا قلنا عندهم ( يجب أن نذكر أنه ليس معنى الأنطواء في دوائر الخواتم ، أنه أنها تشابهت الظروف فإن النتائج ، سواء أريد أن يد ، وأن تكون متشابهة )<sup>٣٣٩</sup> ، وإلى أن مثل هذا التصور لمفهوم الأنطواء ( لا يمكن أن يتصور معنى البليون ، وإذا قيل ما يتضمنه هو درجة معينة من الاحتمال )<sup>٣٤٠</sup> .

الآن ، إذا كانت الختمية مدعاة القول بقوانين ثابتة مطلقة ، وإذا كانت القوانين الثابتة المطلقة تعني أن الظواهر السلوكية لا بد وأن تطرد على نحو ثابت وبسبب لنا بالتشابه بالنسبة لما سوف يحدث استيعابا على وجه الضرورية لا الاحتمال . لكن هذا كان هذا الأنطواء اجتماعيا ، فإن معنى ذلك عدم الختمية ، فكيف تبدأ بالقول بالختمية ، وننتهي بنتيجة تقول بالاحتمال ( أي اللاختمية ) ؟

بعبارة أخرى ، كيف نقبل استنتاجا في التبع العلمي بدأ بتقديمات قيد الختمية ، وننتهي بنتيجة قيد عدم الختمية . أو الاحتمال ؟ إن هذا مدعاة إعلاء الختمية من فكرة الضرورية ، ولذا في هذه الحالة نقول بالختمية غير المحسوسة أو الضرورية غير الضرورية ، وهذا خلف .

٣ - وهذا ما يتعلق كذلك على علم التاريخ ، فمع قول أغلب علماء وفلاسفة التاريخ ( بالتحتمية التاريخية ) ، نجد أن هناك من يرى منهم كذلك أن الختمية مرتبطة بالنسبية بمداتها الضرورية ، لكنه مع

ذلك يقي النسبية التي تقوم عليها القرويس التاريخية من معنى الضرورية ، فهي عندهم ( نسبية احتمالية على الدوام ، ولذا نقول بعبارة أخرى إن الختمية التاريخية هي ختمية جزئية )<sup>٣٤١</sup> .

هكذا تنتهي إلى الربط بين الختمية والنسبية ، ثم نحل النسبية من الضرورية ونجعلها احتمالية ، وبالتالي تصبح الختمية بدورها احتمالية عالية من الضرورية . لكن كيف تكون الختمية عالية من الضرورية ، وبما معنى تكون الختمية التاريخية غير جزئية ؟

هذا مدعاة أنها ختمية غير ختمية ، أو هي ختمية ولا ختمية في وقت واحد . وهذا ناقض .

من كل ما سبق يمكن القول بأن فكرة الختمية ، من الأفكار التي لا يزال يتسكك بها كثير من الباحثين في العلوم الإنسانية . إلا أنهم مع ذلك يتجهون إلى أنها ليست ضرورية ولا عادية . وبما تنتهي بما إلى موقف شديد الترافد في العلوم الإنسانية .

ولعل السبب في ذلك راجع إلى أن العلوم الإنسانية تريد أن تعطي علم العلوم القزائية في نفسها ، وهذا في ذات مطلب متضارب . وما أن العلوم القزائية كانت لتأخذ بفكرة الختمية ، فتدأعبد بها أيضا العلوم الإنسانية ، على اعتبار أن هناك ارتباطا كان قائما بين مفهوم الختمية ، وبين هذا التعميم والقانون العلمي . لكن العلوم القزائية تجاوزت تلك المرحلة ، بعد أن تخطت شوطها في تقدمها ، وأصبحت أكثر واقعية وبالتالي أكثر ميلا إلى الاحتمال أو اللاختمية<sup>٣٤٢</sup> . وهذا حال كل هذه العلوم الإنسانية بعد ، فهي لم تحقق بعد

نفس الدرجة من التطور ، لذا فهي لا تزال قبل هذه الفكرة ، كما لو كان الأخذ بها معيارا أو شاعرا على أن الدراسات الإنسانية علوم بالحق الحقيقي مع أنها من الممكن أن تكون علوما دقيقة بدون أن تتسكك بقبول هذه الفكرة .

٣٣٩ - ص ١٢٠ من استيعاب - التبع العلمي وقدر الختمية - ... صفحة ١٢٠

٣٤٠ - المرجع السابق - صفحة ١٢١

٣٤١ - مرجع ص ١٠٠ - النظر وفلسفة العلوم - صفحة ١١٥

٣٤٢ - انظر في الحقيقة علم الفكرة والعقل - كبريا - مقدمة الفلسفة العلوم - صفحة ٢١٤ و ٢١٥

### القيسمة :

من يتعرض لدراسة أسباب سقوط الدولة الأموية ، لابد أن يوطن نفسه على مواجهتها بحثه كبير من الشكليات والصعوبات قبل أن ينتهي إلى رأي يمكن الاعتصام عليه . شأنه في ذلك شأن كل الموضوعات الخاصة بالدولة العربية الإسلامية على مدى تاريخها . كان هذه الدولة وكل ما يتعلق بها وما وقع للفصلين خلال مدة حكمها تعتبر على الدوام أن يقول قولاً ثانياً فيها ، إلا بعد الجهد البالغ ، لأن الأمور التي تسر عليها الدراسة السليمة واسعة ومختلفة ومتغيرة . فالأمور والمراجع كثيرة جداً . ولكن الدراسات التي تمت بشأنها تعتبر بعضها إلى الأصول والنهج التاريخية ، فبعض الأمور يمكن أن يوصف بالزيف ، والموضوعات التي كتبت بصورتها يدخلها الكثير من كل جانب ، مما يحتم التدقيق وإعادة النظر فيها بعيداً عن الشكليات أو الأوهام الشخصية ، لأن الأخبار التي نقلتها كتب التاريخ في عصرها لم تكن الدولة الأموية كان بعضها مبالغاً فيه

ورغم الأضرار الخطيئة بأن يوافق هذا الضبط في الدولة قد بدأت قبل قيام الدولة الأموية ومنذ وقت مبكر ، منذ بداية خلافة عثمان بن عفان وما تسببت منه حادثة الفتنة الكبرى ، ولقد حاول بعض رجال المسلمين اختراعها فلم يتمكنوا<sup>(١)</sup> . فانسحب ذلك على عهد الخليفة علي بن أبي طالب ، فراققت أبنائه أحداث جسم كعرب البصرة وصفين التي أدت في النهاية إلى زوال عصر الراشدين وقيام عصر الأمويين .

## قراءة جديدة في أسباب سقوط الدولة الأموية

### عبدجبار منسي العبيدي

(١) الطبري - تاريخ ج ٢ ص ١٧٧ ونسخته طبعاً بيروت

والطبري - ج ١ ص ١٨٥ ص ١٨٦ تاريخ طبري في فارس الأولى - فيس القاسم - عباس القوي - نقل رواية بالتحصيل والفرق - دولة الطول والعمارة أمية إلى نفس مدة الامويين .

(٢) نقل عن القاسم ابن عثمان وهي بعض الشيء مختلفة عن نسخة

الطبري - الرسل والوفاء ج ١ ص ١٣٧ ، ١٣٨ طبعاً دار الفوائد

والطبري (١٠٧٠) ص ١٨٥ ص ١٨٦ تاريخ طبري في فارس الأولى - فيس القاسم - عباس القوي - نقل رواية بالتحصيل والفرق - دولة الطول والعمارة أمية إلى نفس مدة الامويين .



الدولة التي كانت السيادة فيها على الناس لطيفة ممدونة ، فلكل إمامهم ، وتصرف في أموالهم ، ولجميع أهل عربهم ، وتعطى على دينهم دون أن نحس ولينا أو حسيا ، وبالبحث في تاريخ العرب قبل الإسلام يجد الواحد كثرة هذا الواقع القوي آنذاك سواء على مستوى القبيلة أو الأفراد<sup>٢٢٠</sup> ، هذا الواقع دفعهم إلى ضرورة التفكير بتغيير هذا الواقع القوي الذي يحيط بهم ، فعين جاء الإسلام جاء ليحول الناس حكماء ومحكومين أن هناك ولينا هو الله ، ومن هنا فإن دعوة الإسلام إلى الوحدة المطلقة وإلى عبادة الله وحده ، ستدعو لتحويل البشرية جميعا إلى لدا إله واحد ولجميع حسيب ، فها هو وحلقا ، وإن الناس لابد أن يلتفوا حول هذا القواد الكبير القوي ، وقد جاء الإسلام بعبادة إلهية واحدة دعوته إلى عبادة الله تعالى<sup>٢٢١</sup> ، هذه العبادة هي في ذاتها عبادة إلهية واحدة لأن الأمة لم تدارت عليها فصلت سياستها وصارت في الطريق القويم الذي رسمته الشريعة لها ، فعندما يقول الله سبحانه وتعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا »<sup>٢٢٢</sup> فمعنى ذلك أن الاعتصام بأمر الله أمر ، وعدم التفرق أمر وليس هو خيارا ولا استثناء في هذا ولا ذلك ، وفي قوله تعالى : « إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون »<sup>٢٢٣</sup> ، فمعنى ذلك أن الأمة ينبغي أن تكون واحدة ، ولا يجوز لأي جماعة أن تصرف من هذه الوحدة لأي سبب من الأسباب ، ولهذا قال الرسول

للدولة ، وأصبحت الدولة الأموية في نظر المعاصرين لا تثل رأي الأمة ، وهذا أمر التشرع في إقامة الجماعة الإسلامية على أساس من الأصول ، وهذا أمر الدين الإسلامي من المحافظة على وحدتها وأمنها .

هذه المظاهرة السياسية تكررت في عهد العباسيين ، وبشكل خطير في أيام أبي جعفر المنصور ، لأن دعشة الانقلاب عندما إلهه وألقى الناس إلى حيلة ما حدثت لتبرأ من الأمر في البداية لم يغير كثيرا عما كان في عهد الأمويين ، لأن الخليفة المنصور مثلا لا يختلف في سياسة أو طريقة إدارته للأمور عن هشام بن عبد الملك ، فممازالت النظام قائمة ، والقرابة ترعى الناس ، ونظام الحكم يظل ، والحكم القائم بعد أبي جعفر ، ومظهر من إقامة شرع الإسلام وحده ، لئلا الله العباسيون إلى العهد والذين إلههم سبب من أسباب دولتهم يظهر ما جعفر الدولة العباسية ، وقد ألقى على ذلك في عهد الخليفة محمد المهدي

وهكذا فإن نقل الخلافة إلى الأمويين والصورة التي اتخذها لنا القصار ، وبدون إشراك رأي الأمة بشكل حقيقي وتعال ، أحدثت تغيرا وثقة كبير في مسار الخلافة الأموية ظهرت آثارها فيما بعد في سقوطها وتدهورها وبالتالي سقوطها وانتهائها .

#### ولم تدع الأسباب تفكر :

استندت جماعة الإسلام ، جراء إيمان نهاية العصور

٢٢٠ : ابن هشام : السيرة النبوية الأولى من ٢٢٢ وما بعدها .

هناك من : الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج ١ من ٢٢٤ وما بعدها .

أحمد القرطبي : نور المحقق من ٢١٠ وما بعدها .

٢٢١ : من هذه المظاهر الخارجية والوحدة بين الحكم في المجتمع الإسلامي وسبق الإسلام مبدأ العدل العظمى القوي القوي : نظام الحكم في الإسلام من ٢٢٢ - ٢٢٤ .

٢٢٢ : القرآن العظيم : سورة آل عمران آية ٥٢ وما بعدها .

٢٢٣ : القرآن العظيم : سورة آل عمران آية ٥٢ .

يكره يكره : أيها الناس إلي قد وليت عليكم ولست  
بمكرم ، فإن أحببت فاحبوني وإن أبغضت فابغضوني ،  
أحسبوني ما أحببت الله ورسوله ، فهذا نصيب الله  
ورسوله فلا طاعة لي عليكم ولا ٢٣٩ . والحقيقة عسر  
يكره : أيها الناس إلي قد وليت عليكم ولولا رجاء أن  
أكون خيركم لكم والواقع عليكم ولستكم انعطافا بما  
يوجب من مهم أموركم ما توليت ذلك عليكم ٢٤٠ .  
واسحب ذلك على الخلفيتين عثمان وعلي . ولعل من  
ناقه القول أن يشير إلى أن بعض الرواة الأمويين الذين  
عصم عثمان حاولوا الاستغناء عن الأرواح أُنذاك  
استعمل بعض الأمويين السياسية والشخصية مما سبب  
تكتيف الشريعة المتعدية عثمان من قبل معارضيه في

وهذا يدعو إلى تأمل بعض المسلمين في بحث فائده على فهم طبيعة الأمة الإسلامية ، وهي أمة جماعة من المؤمنين متعاونون وأخوة في دينهم ولهم شئ واحد جماعتهم بالانضمام بين بعضهم وبعض على أساس صفات الإسلام التي تخصهم في وحدة الأمة والتمسك بالمثل الأعلى لسلك هذه الجماعة . لأن الآية القرآنية تقول : **وَمِنَ الْأُمَّةِ الْأَفْطَى** ، واعتبار الأمة وحدة عقيدية تقوم على صفات أخلاقية قبل أن تقوم على نظم إدارية .

**Keywords:** child sexual abuse; disclosure; disclosure strategies

موقوفون مسجلون على الناس ، ولم تكن هناك سجرات  
بالنفس العام الذي نعهده الآن ، وإنما كانت حدود الله  
تطرق على الشكاكين ، وكان الناس مسجلون في الخطوط  
والواجبات ، ولهذا كان الشعور بالسؤالية أنه الله  
والدولة واسعة ووافيضا في نفوس الناس فوالها حاجة إلى  
رعاية من أحد . وذلك أجل درجاته الأكرام بالقيم  
الأخلاقية والخلق الإنسانية . وفي الأموال التي كانت  
لهم لا تخرج من الركة وأحشار الأرضي ويحضر مرزوق  
التجديد<sup>١٢٦</sup> . وكان المال كله للأمة ، فكانت الحرية  
تسمى بيت مال المسلمين ، وفي تعري في هذه الأوضاع ،  
لا بد أن يرضى إلى تعري في طبيعة الأمة الإسلامية .  
والخليفة عمر بن الخطاب عندما وضع الديوان<sup>١٢٧</sup> ، لم  
يضع إلا شيئا واحدا هو بيان الجند والمقاتل الذي  
يحتل قيم ونظم نورهم ، ولكنه لم ينشأ ، فقام شخص  
فيها أموال الناس ، ولم يسمع الخليفة الولي الناس  
وأرواحهم ولم يستبد بالأمر فوهم .

وفي عصر الخليفة عثمان بن عفان تغير الأمر ، لأن  
طبيعة الخلافة المتعددة ، فالخليفة كان يعتمد على

اجتهاده الشخصي واستقلاليه في تعيين السؤلاء من  
الأمرين في صاحب الدولة العامة<sup>١٢٨</sup> . ولما كان يحتاج  
إلى مساعدين ، فقد اختار المساعدين من أهل بيته ،  
وأهل بيته كانوا رجالا لينة قوية طامحة إلى المال  
والسلطان ، فالتفت منهم إلى الاستبداد دون النظر إلى  
رأي الأمة مستغلين مساندة وابن الخليفة الطفل ، الأمر  
الذي أخطب منه كبار الصحابة من أهل القسري  
وأستطاع عليه أهل الورع والتقوى من المسلمين ونكر  
الناس على سلطان قريش واستشاروها عن باقي  
القبائل<sup>١٢٩</sup> . وذكر الطبري السؤارة التي حوت بين  
سعيد بن العاص وأبي الكوفة وكانت الأشجار يقول :  
قال سعيد : « إذا هذا السؤاء بستان قريش » فقال  
الأشجار : أكرم أن السؤاء الذي أقامه الله علينا بأسيافنا  
بستان لك وقريش . والله ما يزيد أوقاتكم فيه نصيبا إلا  
أن يكون لأسيافنا . فإتكام منه القوم<sup>١٣٠</sup> . غفل القري  
مضغيا إلى الخليفة كما عدا به أن يكتبه إلى سعيد بن  
الناصر فغلبه على الكوفة ليرسلهم إلى معاوية في الشام  
لثوبهم ومعاوية . فأورد الأمر سؤاء حين استقبل  
معاوية هذا الأجراء الصالح<sup>١٣١</sup> . لكن الخليفة ترك

١٢٦ : القسري : الأتراك السلطان في ١٢٦ سنة بعد .

١٢٧ : القسري : القسري ج ٢ ص ١٢٢ .

١٢٨ : وذكر الطبري عمر السؤارة التي حوت بين الخليفة عثمان ومعاوية حول أمور الأمازيغ واستبداد الخليفة قريش واستشارتها الأمر . حين سؤارة بعد الله بن  
سعد بن أبي سرح ومعاوية بن العاص ومن بن العاص ومعاوية بن أبي السؤارة في رأي السؤارة ومعاوية . فإتكام إلى واحد من الأمازيغ ومعاوية الخلف عن  
معاوية نظر السؤارة والسؤارة في القسري : فإتكام سؤاء قريش من العاص حيث قال السؤارة : « لو أنه قد وكنت الناس بأقرب حوزة . فإتكام أن يعمل . قد  
أبدت فإتكام أن يسأل . قد أبدت فإتكام حوزة . فإتكام فإتكام . فإتكام فإتكام .

القسري : القسري والقسري ج ٢ ص ١٢٢ .

١٢٩ : وذكر الطبري : فإتكام فإتكام من حوزة بعد وأبدا سنة سؤاء سؤاء سؤاء من القسري والقسري : « وفي شخص وأبدا السؤارة والأمازيغ بعد الله والسؤارة .  
وأقرب القسري بن أبي السؤارة ومعاوية بن سعد بن أبي سرح فإتكام سؤاء .

القسري : القسري ج ٢ ص ١٢٢ .

القسري : القسري والقسري ج ٢ ص ١٢٢ سنة بعد .

١٣٠ : القسري : القسري والقسري ج ٢ ص ١٢٢ .

١٣١ : ظهر السؤارة بين معاوية والسؤارة وكانت فيه فإتكام من سؤاء .

القسري : القسري والقسري ج ٢ ص ١٢٢ .

المقصود فكتب إلى معاوية أن يبيدهم إلى قتلهم فكانت بداية الفتنة والفتنة<sup>١٢٢</sup>.

وبعد مقتل الخليفة عثمان برز جثيان على أحدهما الأمويون - ومثل الأمر باقي الأئمة الذين بايعوا علياً باعوا الخليفة المنسوب - لذا فإن الخليفة الرابع وهو أن يكون رجلاً سياسياً - فعندما أصبح معاوية من شعبة القسبي بأن يدع ولاية بني أمية في أملاكهم على بسطه له الأمر ويجمع زمام الأمور في يده ثم بعد ذلك وهو في سنة ٤٠ هـ كان يلهم الدولة من خلال الذين لا من انزال الصلصة - ومما زاد في أمية مكرهين من الأئمة فلا معنى لصلحتهم ولا بد من عزلهم<sup>١٢٣</sup>. وهذه هي بداية الفتنة التي انتهت بقتل الخليفة الرابع - وعندها يمثل نهاية حكم الأئمة وابتداء حكم الدولة.

وفي أثناء الصراع بين علي ومعاوية الثاني لا بد أن نعتبر صراعاً بين نظرية الأئمة - وهي النظرية الإسلامية الرئيسية - ونظرية الدولة وهي نظرية طارئة على طبيعة الحكم الإسلامي الذي يقوم على القيادة التي فكر بها

أخيه<sup>١٢٤</sup>. لذا فقد استغل معاوية الطائفة بالقر من فتنة الخليفة عثمان مثلاً للمعصية القبلية باعتبار أن الخليفة عثمان فرد أموي شخص الطائفة بدنه أولياً<sup>١٢٥</sup>. وإن الله أوجب القصاص له من قتله لغيره تعالى : « ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً »<sup>١٢٦</sup>. في حين ذكرت القصص أن معاوية تلقى حين طلب منه الخليفة الصنف<sup>١٢٧</sup>. ومع هذا فلا يبدو لمعاوية الخلق من الناحية الشرعية والقانونية في الخليفة بالمر الخليفة القتل - يمثل هذه الطائفة وهذا الخلق من الخصائص الخليفة الجديد باعتباره مثلاً للأئمة - لأن عهد الأئمة بالقر لم تنتهِ يعني - الإسلام وإمام دولته - والتطور عن الرسول (ص) إلغاء المعصية القبلية بوصفه الدماء التي كانت في المعاملة حيث قال : « ألا كل دم رجال ومأثرة في الجاهلية فإنه موضوع تحت

الدم »<sup>١٢٨</sup> حاشيئة الأئمة الكعبة ومطابقة الحاج قاسم من حيث كان الخليفة<sup>١٢٩</sup>. لكن مطابقة معاوية عن ما يبدو كفتنة مطابقة سياسية أكثر منها مطابقة بدم الخليفة القتل حيث التصح ذلك أيضاً بعد حين صغار معاوية بطلب علياً بتسليم فتنة عثمان وقتلهم به وجعل الخليفة

١٢٢ - نفس المصدر ص ٢٢٥ وما بعدها.

١٢٣ - قال الفقيهان في صفة الخليفة : « والذين لم يوافقوا أئمة طاعة في الدين والقر في الدين والقر في الدين والقر في الدين » وقد تضمنت في الخليفة في صفة الخليفة.

الفتنة - المرجع ص ٢٢٥.

١٢٤ - قال الفقيهان في : « وقد عني بخاصة من الخلق والقر في الدين والقر في الدين » وقد تضمنت في الخليفة في صفة الخليفة.

الفتنة - المرجع ص ٢٢٥.

١٢٥ - قال الفقيهان في صفة الخليفة ص ٢٢٥.

١٢٦ - قال الفقيهان في صفة الخليفة ص ٢٢٥.

الفتنة - المرجع ص ٢٢٥.

١٢٧ - قال الفقيهان في صفة الخليفة ص ٢٢٥.

١٢٨ - قال معاوية الخليفة عثمان حين قتله في الفتنة : « قد قتلته الأمراء وأئمة المؤمنين والمؤمنات بدمي وبدمي » قال الفقيهان في صفة الخليفة : « قال الفقيهان في صفة الخليفة ».

الفتنة - المرجع ص ٢٢٥.

١٢٩ - المرجع ص ٢٢٥.



شورى بين المسلمين<sup>١٣٦</sup>. وكان معلومة مصممة ورأى قاطعاً في ذلك<sup>١٣٧</sup>. وقد تبين ذلك ظهور الخلافات المتصاعدة بين الجماعات الإسلامية التي كانت ترى ضرورة قتل قلعة حنك في جانب حق بن أبي طالب ومن بين صفوف أتباعه<sup>١٣٨</sup>. وعندما أتت الخلافة إلى معلومة بن أبي صفوان كان من المنتظر أن يبدأ بعملية هائلة ضد قلعة حنك وتطهير ميدان الشورى الذي طالب به . لكن الروايات لا تذكر شيئاً عن قيام معلومة بذلك<sup>١٣٩</sup>. وقد ظهرت هذه الخلافات بشكل أعمق على أثر مقتل الخليفة الرابع وتسلم معلومة للسلطة وعدم لغيره ما طالب به . والواقع أن معلومة كان يرى الدولة بتظار أمر غير الذي يراه الخليفة علي وأصحابه ومن هنا كانت مطالبه بالحكم<sup>١٤٠</sup>. وكان الأيام كانت تقرب الأحداث إليهم في هذه الدولة الفتية

وحين قيام دولة الأمويين ( ٤١ - ١٣٦هـ ) بخلافه معلومة ، فقامت الدولة والمعارضة لمخط بها من كل جانب . فلما بدأ الأمويون إلى السياسة لمصلحة دولتهم من الأعداء المحيطين بها ، لذلك ولوا أزماناً طويلاً أن يستلوا مسلحاً مغاراً لما كانت عليه دولة الراشدين ، وقد انتقلت الأول في تقييم هذه السياسة سلباً أو إيجاباً ، فبالنظر إلى بعض عيوبها عن سياسة الخلفاء الراشدين والأخبار في ذلك الفترة<sup>١٤١</sup> . بينما يرى آخرون أن الظروف السياسية هي التي حتمت الخلل ما تقلده من مواقف<sup>١٤٢</sup> . ولابد والأمر يحتاج إلى تفصيل وإعادة نظر بعيداً عن التأكيد أو الإغراء الشخصية على تنظيم البحث مع المنهجية التاريخية . لأن الكثير من الأخبار التي نقلتها كتب التاريخ في بعض تصرفاتهم

ARCHIVE

<http://ArchiveBeta.Bakhrif.com>

١٣٦) الطبري : الرسل والملو ج ١ ص ١٥١ - ج ٢ ص ١٠

١٣٧) القصة والسيرة ج ١ ص ١٠٠

١٣٨) التكملة ج ١ ص ١١٠

١٣٩) الطبري : القصة ص ١٠

١٤٠) زبارة الطبري : وكان قول معلومة قولاً واحداً لا يفي .

١٤١) السب : القصة ص ١٠١

١٤٢) أبو القاسم : القصة والسيرة ج ١ ص ٦١

١٤٣) أخبار الخوارج ص ٦٠

١٤٤) البداية والنهاية ج ٢ ص ٢١١

١٤٥) القصة ص ١٠٠

١٤٦) نظر القصة السيرة التي عرفت من القصة .

١٤٧) قال معلومة المستشرقون : واستمرى لم تكن القصة على رأيكم وأنتهم

ما استغفرتهم القصة من الاستمرار في القصة . ولكن لا يقتضيه

وبعد ما هو واقع الأمر . القصة على القول .

١٤٨) الرسل والملو ج ١ ص ١٥١ - ج ٢ ص ١٠

( ١٠٠ ) انظر القصة التي جرت بين معلومة والقصة في الفترة من سنة ١٠٠ هـ وهي التي يجب على القصة من قبل . وقد رأيت في نسخة أخرى : ان القصة التي جرت بين القصة من سنة ١٠٠ هـ .

١٤٩) القصة ص ١٠١

١٥٠) القصة السيرة ص ٦١

١٥١) الطبري : الرسل والملو ج ١ ص ١٥١ - ج ٢ ص ١٠

كانت محاكمة التشريع ولربما أن بعضها كان مبدئياً فيه أسيراً<sup>(١٢٦)</sup>.

استعارة ابن أبي سفيان البيع منذ بداية حكمه سياسة مركزية قوية وأصبحت تشتق في عهده مركز التكال في الدولة . وقد حرص على أن تكون السلطة السياسية بيده خاصة لدرجة أنه استبعدت وزارة الحكم فيما بعد ، مع أن الأساس في الخلافة الإسلامية أن تقوم على اختيار المسلمين وشراعتهم منهم ، فبشأنها أصلهم ومن يجتمع عليه رأيهم وشروطهم<sup>(١٢٧)</sup>.

ويبدو أن فشل الظروف السياسية والاقتصادية من التي فرضت هذا التطور في نظر الأئمة لم يستمر بعد أن انقضت الخلافة عليهم وفي ظروف صعبة للغاية . فمعتمدين الجزيرة العربية ، وخاصة مجتمع المدينة مع مجتمع بدوي بالغ من أن أعينه على الجزيرة ، إلا أنه لا بد أن يشارك في النظام السياسي الذي أصبح له تأثيرات قوية تتوافق وحاجاته لذلك باعتبارها التشغيل العملي للاتحاد السياسي فيه منذ عهد الرسول (ص) والخلفاء الراشدين . أما مجتمع الشام فهو مجتمع صغير مستقر ، وعلى هذا المجتمع يركز إلى النظام الفكري

المستقر ، فالحكم أن معاوية قد مهد لكل هذا الأسلوب في الحكم منذ تولي ولاية الشام في عهد الخليفة عمر بن الخطاب وأصبح له في عهدهم قوة ومكانة لا يتارعه فيها أحد<sup>(١٢٨)</sup> . ولأرجح أن معاوية قد نجح في التوفيق بين الرأيين ، فمن ناحية طيل نظام الوزارة حين طلب مبايعته يزيد ولياً للعهد ، والاستمرار في البعثة العامة والخاصة كأساس للمشاركة الناس في اختيار خليفةهم رغم ما ارتقى ذلك من استخدام أساليب القسر والتهريب والافتراء أسيراً<sup>(١٢٩)</sup> . كما برز معاوية هذا الاتحاد بالفرق والتفاوت التي اكتوى المسلمون بطرحها مرة لا تقل عن ثمانية عشر عاماً . وجعل الحشائر والفضائح والأموال التي استغرقت فوجئت على معاوية أن يفكر بطريقة أخرى بالمسلمين عن الخلافة مرة ثانية ، فكانت رايه في جعلها وراثية . لكنها لا تحقق الفعلي على شبر من هذا الرأي . لذا فقد رافقه على الإجماع صغريات كثيرة استمرت لتعاصر الدولة الأموية حتى الجلاء<sup>(١٣٠)</sup> . كما برز كذلك باستمرار الأزمات في بزنطة ، وحتى لا تتعرض حدود الدولة الشعبية من بعده لها ترك الخلافة دون جسم وواقع المسلمين في الفتنة مرة أخرى . الأمر الذي يُلجِّج بزنطة على مهاجمة الدولة الإسلامية واسترجاع ما فقدته

(١٢٦) يذكر الطبري في حكاية مقتل الحسين بن علي بن أبي طالب بن معاوية قد . من ذلك أن جرجان . فبعد عهد الحسين بن علي بن أبي طالب في أن حبيباً ما سأل حبيباً أياً لا أعطاه أية رخصت الخلف من بكر ما استطاع وقال بعض بني أبي بكر أن بعض ما كثر إلى ملكهم آخر يقول المروءة ما سأل . في أن حبيباً ما سأل .

والحسين بن علي بن أبي بكر . وكان بعض بني أبي بكر أن بعض ما كثر إلى ملكهم آخر يقول المروءة ما سأل . في أن حبيباً ما سأل .

الأموي . فقد قلده . ولا رخصت في أسبغ إلى ألبان عبد . فالحسن أن يقول .

الطبري : التاريخ ج ٢ ص ٢٤٢ .

الطبري : القسطنطيني ج ٢ ص ١٢٤-١٢٥ .

(١٢٧) الطبري : الأحكام السلطانية ص ١٤٠ .

يوسف القرضاوي : الدولة الأموية ص ٢٢٩-٢٣٠ .

(١٢٨) قال معاوية لأبي بكر بن وليه علي بن أبي طالب : يا أبا بكر ! إن هذا ليس بك خير خليفة . بل رأي أهل الشام ما يصحح في ذلك أعينهم . فقلت يا أبا بكر ! إن هذا ليس بك خير خليفة . بل رأي أهل الشام ما يصحح في ذلك أعينهم . فقلت يا أبا بكر !

الطبري : القسطنطيني ج ٢ ص ٢٢٢ .

(١٢٩) الطبري : التاريخ ج ٢ ص ٢٢١ ، ٢٢٢ .

(١٣٠) طهر القرضاوي ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ وما بعدها .

خرجت المخرج التي اعتزلت أيام حل بشهر زود حل مدينتها وقامت فاستعان ببعض مؤيديه من أهل الكوفة للقبض عليهم<sup>١٢١</sup>. وحاول أهل البصرة القيام بحركة مسلحة ضد مدينتها فأخفها<sup>١٢٢</sup>. وكذلك فعل أصحاب حلّ الذين بقوا على ولائه بعد معركة صفين<sup>١٢٣</sup>. أما الحجاز فقد سقط حلّ بي أيما وبقرهم لذلك دخلوا في الحركة الزيرية<sup>١٢٤</sup>. وحث مصر بالخروج لولا عمرو بن العاص ، فقد كان داعية للعرب ولها وحزما وحظا وإسنادا ، فاستأجروا بالطريقة التي توكلت عليها<sup>١٢٥</sup>. وجاءت عليه الروم فصاحبها حلّ ملك ألف دينار<sup>١٢٦</sup>. هذا الموقف الحزيم من مدينتها لم يطرأ ما كان يتصور أحد مجارته والاتصال عليه في مثل تلك الظروف المضطربة لولا تلك القوة القوية منه الذي استطاع بإقتناص الدولة من خطر محقق وبسقوط

عقلى. من كان الحق أن نقرر أن هذه الحركات لعبت دورا كبيرا في إخماد الدولة فيما بعد حتى استطاعت في

مدا في بداية حركة الفتح<sup>١٢٧</sup>. وأهل مدينتها لمرا حل ذلك لئلا على إقرار ما حدث من قبل الخليفة عمر بن الخطاب عندما جاء زيرا إلى الشام ، ورأى مدينتها بكثبي اللباس القاترة الزرقاء ، ولما سأله مدينتها عن سبب ذلك قال : « حتى لا تعجز الرعية بمظاهر الحسن والبراعة لدى ملوك بيزنطة ففكرت الخليفة على ذلك »<sup>١٢٨</sup>. ونحن وإن كنا لا نستطيع تأكيد أو نفي هذه الرواية ، فإنها تدل على الأقل على أن الدولة البيزنطية كانت جاعزة في الدعوة الأموية حتى في أبسط مظاهر الحياة ومدا تتألمهم في أمر الخلافة<sup>١٢٩</sup>. ومع هذا كله ، فإن داعية الأمويين الشخصية بأهل الخلافة إليهم ، وإبعاد كل العناصر عنها كانت جاعزة من الأخرى في أفعالهم وفكرهم<sup>١٣٠</sup>.

هذا الاتهام لدى الأمويين لم يتناول مدينتها ومدا إقرارها تلك الظروف الصعبة بالمرأة لئلا تتألم حكمهم والمعارضة لقد وجها لئلا يوجه بهم ، فليد

١٢١) ابن كثير : تاريخ العرب الإسلامية ص ١٥٩ ، ١٦٠ .

١٢٢) الأصبهري : المستطرف من أول حل مستطرف عيسى ص ٩٧ .

١٢٣) ابن خلدون : كتاب البرج ص ٥١ .

١٢٤) استخدام مدينتها كل الطرق والمناظير المصانة الحسن من حل ولاية الخليل من الخلافة العباسية وذكر أن رجال مدينتها يستلمون الشراب من أسياد حجاز أيام بني العباس ذلك أن الخليفة بالشرع مدينتها حتى ينادي الخليفة بالحق

وذكر الخليل أن مدينتها قدم الخليل كل الشروط التي طلبها لئلا ترد مدينتها من الحل في القوية والاستعانة من قبله على أن يطلب . ذكر أنه الخليل طرده في ذلك .

الخليفة : التاريخ ج ١ ص ٦٤٥ .

١٢٥) الخليل : الرسل والتاريخ ج ٥ ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

١٢٦) الخليل : الرسل والتاريخ ج ٥ ص ١٥٨ ، ١٥٩ .

١٢٧) الخليل : التاريخ ج ٣ ص ٦٠٤ .

١٢٨) نفس المصدر ص ٦٥٢ .

١٢٩) ابن خلدون : التاريخ والتاريخ ج ١٥ ص ٦٦٥ ، ٦٦٦ .

١٣٠) الخليل : التاريخ ج ١ ص ٦٤٥ .

أحمد الخليل : حل الخليل ص ٣٧٧ وما بعدها .

١٣١) الخليل : التاريخ ج ١ ص ٦٦٦ ، ٦٦٧ .

١٣٢) نفس المصدر ص ٦٦٢ .

ويرى فلوريان أن الدولة الأموية واجهت مشكلة رئيسية في إقامة أسس جديد لكيايا ، ولقدت هذه المشكلة في تحويل نظام الحكم الذي كان فعالا في نظرية الأماة إلى حكم سياسي دينوي يقوم على مصالح المعصية القبلية بشكل خاص وسيداء المنصر العربي بشكل عام<sup>٢٢٢</sup> . ولقد لا شك نظرية جديدة لم يعرفها المسلمون من قبل ، لكن على ما يبدو أن الظروف السياسية حثت عليهم صياغة مثل هذا الواقع الجديد لمسيرة التطور الذي نجم عنه انقراض كلمة الأماة بعد عهد الراشدين ، هذا الانقراض أحدث شرخا عميقا في التركيبة السياسية والاجتماعية للدولة ، كما عكس وضعها جديدا يصعب السيطرة عليه أو التوطين منه .

وإذا هذا الواقع الصعب حدد معاوية إلى جولة إجراءات للقائمة الطارئة من جهة ، وتثبيت الحاشية الجديدة من جهة أخرى . منها اهتمامه على إدخال أصناف والقبائل التطبيق سيئته الجديدة كمنسوبي القامس والمغيرة بن النخعة وزيد بن أبيه<sup>٢٢٣</sup> . وبذلك تكون معاوية من سبط سيطرته القوية على الولايات الإسلامية بولاء المخلصين له وبسياسة مع مراعاة غيظهم بين الحين والحين في حكم ولايتهم جريا على سياسته المعروفة : « ولو أن بني روين الشمس الصخرة ما انقطعت<sup>٢٢٤</sup> » . وحتى لا يستقروا بالسلطة ويصيحروا

عظما عليه في المستقبل رغم قصصهم بالصلاحيات الواضحة<sup>٢٢٥</sup> .

ولقدت عظمة السيطرة على الأصنام الإسلامية بالمهاجرين : الأول ذلك القبائل واستمراد زعمائها بالمال والجاه ، فاما بقية من رجل من القبائل ما يكره قطع لسانه بالمعاقبة<sup>٢٢٦</sup> . ثم كسر شوكة القبائل ورجعها والمزيد من سلاطين وبالتالي اقتصاصهم ووجعهم تحت سيطرته والوساطة عن طريق الحيلة والمكر للحروب ولربما قطعهم هناك<sup>٢٢٧</sup> . وقد ساعدتهم الظروف أمثال المغيرة وزيد في تحقيق هذا الهدف<sup>٢٢٨</sup> . وبثباتها استخدام سياسة الصغار مع الأسر العربية ، فقد تزوج معاوية نفسه مزين من قبيلة كلب اليمنية على حين صنف شأن قبيلة قيس<sup>٢٢٩</sup> . وبذلك أصبح للمعصية القبيلة مكان في حكمهم ، وكان لها تأثير بالغ في حياة العرب . وقد استمر في هذا الحفلة الأموية لأحد الفرعيين إلى قيام الحداثة بدماء وسريان هذا الحداثة في الدولة ، لأن الزلاء ما زال هذا تنظيم العرب للمعصية والقبيلة أخرى من ولائهم أي شيء آخر ، كما جاز إلى القواعد والخطب الذي انعكس على الدولة فيما بعد .

كما جاء معاوية إلى سياسة ضرب الخصوم وإصليتهم لتثبيت أركان الدولة وتوابعها فقد قتل عبد الرحمن بن خالد بن الوليد حين تحلى من عظم سلاطه في الشام ،

٢٢٢ ( فلوريان ) القبائل العربية من ٥٢٢ بعد الميلاد .

٢٢٣ ( الحارثي ) القوم والقبائل ج ٥ من ٢١٨، ٢١٩ .

٢٢٤ ( البجلي ) القوم ج ٢ من ٢٢٤ .

٢٢٥ ( الحارثي ) القوم والقبائل ج ٥ من ٢١٨، ٢١٩ .

٢٢٦ ( الحارثي ) أسس القوم من ٢٢٢ ، طبعة دار المعارف .

٢٢٧ ( البجلي ) القوم ج ٢ من ٢٢٤ .

٢٢٨ ( غير المصدر بالتحقق )

٢٢٩ ( غير المصدر من ٢٢٢ )

Bernard Lewis , *Muslim Encyclopedia of Islam* p. 30.

٢٣٠ ( الحارثي ) القوم والقبائل ج ٥ من ٢٢٢ .

جانب المسلمين<sup>١٢٩١</sup> وأتت إلى تحقيق المهادنة ثم من قبل العناصر المعارضة لسياساتهم مما أطلب تلك الثروات وحركات معارضة بالمثل منهم<sup>١٢٩٢</sup> ، ومعظم هذه الحوادث كتبها على ما يبدو حادثة التكرار عند معظم السياسة في مختلف المصنوع بعض خصوصهم السياسيين<sup>١٢٩٣</sup> . وقد أوغل معارضة في كرهه لآل علي حين ذهب أرضه غدا لمروان بن الحكم ليخيط بذلك الطريق<sup>١٢٩٤</sup> . وما كان بحسب معارضة أن هذه السياسة تزيد من سعة الخلاف بين البيتين العلوي والأموي فيما بعد .

والله معارضة إلى سياسة التفرق الأول بين المصنوع والأمويان معا ، حتى استطاع يعطيه السبحة أن يتكسب بعض مصروفه السياسيين ويطلب الأسماء على ولائهم له . فقد ذكر السويدي وهو من ربح مائة (٩١٠ هـ) قصة معارضة مع حليل بن أبي طالب وأصحابه ملك القبة بينار حينما رفضهم على من أبي طالب استطاع مثل هذا القيل والقال حين طلب منه<sup>١٢٩٥</sup> . وأبعد يتخلص من وجالات قريش بالفرجات التكال كما فعل مع عبد الله بن عامر حين عزله من البصرة وأعطاه ما أصاب بها من مال وزوجة ابنته<sup>١٢٩٦</sup> ، من خلال هذا النص يظهر أن معارضة

لبل الناس إليه لا كان متعمدا من أكثر إليه في التصريح . فشر طيبة التصرفي ابن أكل أن يقال في تلك نفس له شربة مسجونة كانت منها . وكذا معارضة الطبيب القائل بأن ولاه أخرج حصص ورفضه عند عرجاه ما عاش<sup>١٢٩٧</sup> . وأقل حجير بن عدي وأصحابه لا أنهمهم زياد بن أبي أنهم يريدون القصة ، وأهم خطرا الطاعة وبذلك على الرغم من طمحه بباله زياد هذه الشهمة<sup>١٢٩٨</sup> . وقد ندم معارضة نفسه على تغلب هذا الأجراء من خلال القافية التي دارت بينه وبين عائشة أم المؤمنين في مكة حين قال لها : « ما أجد نفسي حليبا بعد فلي حبيرا وأصحاب حجير »<sup>١٢٩٩</sup> فقد تصور معارضة أن مواقف حجير بن عدي فيه خطر على مصالح البيت الأموي وهو الذي وقف بجانب علي ضد معارضة منذ البداية . ورغم ذلك فقد بالغ معارضة في هذا الأجراء ، لأن السويدي عن النفس في الإسلام يقول طيب جرم كبير ، حيث يقول الفرزدق الكسيري : « ولا تشكروا النشأ على حجوم الله إلا بالحق »<sup>١٣٠٠</sup> ، ولأن العرب شدة أليمة ومكافئة في ذلك الوقت فكيف يقدم معارضة على تثليم ؟ أن هذه الحادثة سببت للبيت الأموي شرعا كبيرا ومعارضة قوية من

(١٢٩١) الطبري : القمل والفرج ج ٥ ص ٢٢٥ .

الفرج ج ٥ ص ٢٢٢ .

(١٢٩٢) الحسن بن علي بن فضال ج ٥ ص ٢٢٢ .

(١٢٩٣) الطبري : القمل والفرج ج ٥ ص ٢٢٢ .

(١٢٩٤) الطبري : القمل والفرج ج ٥ ص ٢٢٢ .

(١٢٩٥) الطبري : القمل والفرج ج ٥ ص ٢٢٢ .

(١٢٩٦) الطبري : القمل والفرج ج ٥ ص ٢٢٢ .

(١٢٩٧) الطبري : القمل والفرج ج ٥ ص ٢٢٢ .

(١٢٩٨) الطبري : القمل والفرج ج ٥ ص ٢٢٢ .

(١٢٩٩) الطبري : القمل والفرج ج ٥ ص ٢٢٢ .

(١٣٠٠) الطبري : القمل والفرج ج ٥ ص ٢٢٢ .

(١٣٠١) الطبري : القمل والفرج ج ٥ ص ٢٢٢ .

(١٣٠٢) الطبري : القمل والفرج ج ٥ ص ٢٢٢ .



من حيث البدء كل فيز بين العرب والوالي وبطلب تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية عليهم والتصالح مع المعتدي والظلم واعتبارهم مثل العرب في الحقوق والواجبات ، وليس هناك من سبب مباشر يدعو للتفريق بينهم وبين العرب ، ما داموا قد دخلوا في الإسلام وعلموا في صفوة عبد الأعداء في بلادهم وخارجها وإن خلاصهم أصبح واحدا في سبيل<sup>١٢٢</sup> . هذا الأمر شعر به بعض خلفاء دولة بني أمية القصرين عبد العزيز ولعصرين سيار وحاولوا إصلاحه ، لكن ظروف المجتمع في عرسان وغيرها وحالة العداء والتدخل حالت دون ذلك<sup>١٢٣</sup> .

مع كل الذي يقال في سياسة الدولة الأموية في بلاد فارس ، فإن السعوية لعبت دورا بارزا في التعليم على الإصلاحات هناك وإبراز الفلسفة لتشويه سمعتها وإثباتي اعتناق أهلها العرب والظاهر بالظهور غير الشرعي في تلك البلاد ، وقد تبه عصر من سيار حمل الأمويين إلى ذلك فكتب إلى الخليفة يدعو إلى البسطة والحد مما يباط بدولته من مفسدين وموافرات بعد أن أعنته حيل الكرماني في عرسان وقصور أبي مسلم . . فكتب إليه يقول<sup>١٢٤</sup> :

أكثر الخلافة بقاء<sup>١٢٥</sup> . ونحن نرى في تعليقا على هذا النص بأن الشر في الإسلام يرمز إلى القيام بالدعوة الإسلامية وأن معاوية وهو يستند لهذه الفتوحات كان يربح في سدد ديني فكانت تكفيره في قلب الشر إلى الشام ، لكنه أترك بعصرته أن الفارسية ستكون شديدة إذ يفرق بين حركة الرسول ( ص ) وعصره في القبية وأنه سيخلط ما بين التشوير به وهو الذي يعلم جيدا فعليا الأثر الذي للتشوير ، فقد مارسها هو نفسه في بعض حدائق . وعندما أترك ذلك كله ادعى أن الأرض<sup>١٢٦</sup> قد ألزمت في الشر فأعاقه وكسبه<sup>١٢٧</sup> . ويبدو أن معاوية لم يخاله التوفيق في هذا الأمر كما ساعد على تعميق نظرا الشك والريبة إليه وإلى مواليه .

#### كما شهدت منطقة عرسان سياسة أسرية مضطربة

بجعلها موقعا للشام وذلك بدعوة فخرية الخليفة والخارج على أهلها والاستحواذ على الأراضي التي كان ملوك الفرس يستعملونها لأنفسهم من الفخايج الثمينة وجعلها صالحة لنفسه وأهل بيته<sup>١٢٨</sup> . بالإضافة إلى ملايين الدراهم التي حصلت منهم كغرائب للدولة<sup>١٢٩</sup> . كما ظهر تيار إسلامي متحالف بولف الخارج واستنكارهم

[١٢١] الطبري : الفرس والواليات ص ٢٢٢

[١٢٢] الأربعة : ص ٤٤ الحبيب : هناك أبحاث الخليفة ، هي طريقة الأبحاث فيه الأربعة والكتاب . والأربعة دولة بعدة شبه الشدة على أي الدول الأربع

أن عظم : أسد القرون ج ٤ ص ٢٤٠

[١٢٣] Arnold : The Caliphate p. 18 .

[١٢٤] ياقوت الحموي : بلاد سيرة الفرس من أي بقية بلاد ملوك فارس جعلها من الفخايج الثمينة واستعملها لنفسه . فكتبه : عدا من الفرس . يراى

الخارج الفرس أسرية كرم

الطبري : تاريخ ج ٢ ص ٢٢٢ وبمجموعه

[١٢٥] غير العبد والفتنة

[١٢٦] الطبري : الدولة العربية ص ٢٢١

[١٢٧] عدا ملوك الفرس : الفرس والواليات في عرسان ص ١١٩

[١٢٨] الطبري : الأمويون ص ٢١٠

من الفرس : الفرس في التاريخ ج ٤ ص ٢٢٢

بني حمزة : من طريق الحركة الفكرية في الإسلام ص ١٢١ .

أرى بين السرمك وصفي نزل  
وأعشى أن يتكون له صرام  
فكان النصار يسألونهم عن طريقتهم  
وإن الحروب مستبعدة كسلام  
فلقد من التعصب لبت شعري

أهبطنا أمة أم نسيما  
وكان سياسة معارفة أثر سلمي في نفوس بعض  
القبائل العربية ، فحادثة مقتل عبد الرحمن بن خالد بن  
الوليد الترت في نفوس بني هزوم ، فارتدوا بضآئلي  
أمة ، فوق ما كانت لجنه عليهم بطون فريش الأخرى  
التي لم يصح لها تعصب في الحكم<sup>٢٢٥</sup> . وكانت قبيلة  
هزاعة في عرسان حويف مداء للأموين لاضطهم شأن  
هذه القبيلة الشريرة برحلتها وولائها للخدمة الإسلامية  
من البداية ، مما جعلها تتعدى الدعوة الدينية في إرغام  
في عرسان ، ويكون سليمان بن كثير الخوازمي كسج  
الخدمة فيها وقد انضم للدعوة الإسلامية مع سليمان  
أخوته ومواليه ، ومن الخوازميين فليان بن عبد الله  
الخوازمي ، وعبد بن دزين وأخوه عثمان ، وألقت  
بعض قراهم مثل سفيلج مورا في قالك ، ويبدو أن  
هزاعة كانت تريد الانضمام من فريش قلعة في الأمويين ،  
فلقد زعم بعض الناس أن هزاعة دلت لها عز الخوازمي  
على عودهم وأدخلوهم عليهم فقتلوهم وكانت الفتنة  
على فريش ، هم كانوا أكثر الناس وهم كانت الشيعة  
لأصوب منهم جند كبير . كما دأبت هزاعة الخروبة  
ضد فريش<sup>٢٢٦</sup> . لم هو قبيلة لهم غير الشكوك في  
نواجات العرب في عرسان وذلك بسبب طريقتهم الدالة

من طريقتهم من القبائل القيسية ، وسبب استقلال  
عقله بني أمة تلك القوة واستخدام التميميين - وهم  
كثير - استخداما سيئا بحيث استطاع أن يقول أن بني  
أمة استطاعوا التميميين واستغلوا جهل زعمالهم  
فعبثوا بهم ، ومن بين حوالي أكثر من أربعين حادثة تولوا  
أمر عرسان في العصر الأموي لا نجد إلا واحدة جديدا  
بشاكرك وهو وكيع بن سواد الذي اشترك في مصرع  
قنية بن مسلم الباهلي بتحرط من سليمان بن عبد  
المطلب<sup>٢٢٧</sup> . وكان مقتل قنية هو الحادثة العظمى في  
ضبط الصف العربي ومصر العرب في عرسان وهم أن  
تلقبهم لم تطيح إلا مع الزمن الطويل .

وقد رآه الأمر لتبديلا على السياسة الأموية ما صرح به  
معارفة نفسه حين لدم القيلة يستطلع الأحوال فيها  
فبعد ما بعد يزيد بولاية العهد ، فرموا عليه بأن الحفلة  
ليست بطيعة ولا كسرية بلوارها الأبناء من الأبناء ،  
والخارجي في فريش لم كان لما فعل من ارتداه المسلمون  
لأنهم ، لعازهم في رأيهم معارفة لميل<sup>٢٢٨</sup> .  
ولمعة معارفة في جعل الحفلة في البيت السفلي أكثر  
حقيقة البيت المرواني ما أكثر الشجاعة بين البيتين وبالتالي  
المعارفة ، وهذا واضح من كتاب معارفة آل مروان بن  
الحكم عامله على المدينة يطلب منه أهل البعة يزيد ،  
وكان جواب مروان ما يبري به على غير ما يجب ، فعزله  
معارفة وولى مكانه سعيد بن العاصي ، مما أغضب  
مروان وقرر العودة إلى الشام في أهل بيته ووفد كبير في  
أمرائه من كتابة وتلقش معارفة في الأمر ومن له بأن هم  
حق المشورة في ذلك ، وبحلول معارفة إصلاح كانت بين

<sup>٢٢٥</sup> - محمد الحارثي ، دور الحارثي ، ص ١٠٢

<sup>٢٢٦</sup> - الحارثي ، المراسل والقبائل ، ص ١٠٢ ، ص ١٠٣ ، ص ١٠٤

<sup>٢٢٧</sup> - الحارثي ، ص ١٠٤

<sup>٢٢٨</sup> - الحارثي ، المراسل والقبائل ، ص ١٠٤ ، ص ١٠٥ ، ص ١٠٦

<sup>٢٢٩</sup> - محمد الحارثي ، ص ١٠٤ ، ص ١٠٥ ، ص ١٠٦





الدولة في ذلك<sup>(١١٠٤)</sup> . لقد ترك مقتل عمرو بن سعد الأتسق أثرًا كبيرًا على موقف عبد الملك والأسرة الأموية ، لكن الظروف الصعبة كانت تقضي من هذا الاجراء ، لأن التهاون في أمره قد طغى وحدة الأسرة الأموية الحاكمة وألجأ أمراء الدولة معه ، وقد كان مثله هذا حيرة للأحرار ، لأنه لو تسر هذا الطرف لضررنا لرد في قتل عبد الملك ، وفي كلتا الحالتين لمصطف ووجع للأسرة الأموية وقولتها .<sup>(١١٠٥)</sup>

وحاول عبد الملك التوفيق بين القبائل العربية القيسية واليمانية التي اشتد الصراع القبلي بينها الذي يعود تاريخه إلى بداية حكم الأمويين ، وازد مسعها بعد معركة مرج دابق لانعدام أثر العصبة القبلية التي أصبحت انطوا مياترا على الدولة ، وبمثل لنا البلاوي والأصفهاني روايات متعددة ومشابهة في ذلك<sup>(١١٠٦)</sup> . وقد وفر عبد الملك الفرصة لاحتلهم هذا الصراع القبلي واعادة بعد مقتل عبد الله بن الزبير ونسج نجاح جميع الأطراف القبلية . وهذا واضح في أن سنواته الأخيرة كانت حالية من أي صراع قبلي مسلح<sup>(١١٠٧)</sup> . وقد كان هذا صلا نشاطا جدا طاقا أن سيادة ذلك العصر كانت تعتمد إلى درجة كبيرة على التفاوض مع القبائل ، هذا وأن العصبة

ليس له عند الناس حية ولا هبة<sup>(١١٠٨)</sup> . وقد يكون هذا رأيا شخصيا صادقا عن موقف معين ، لكن حوادث الفتنة في عهد عثمان قد أظهرت بظهر المشرك فيها بلا شك<sup>(١١٠٩)</sup> . ومع هذا فإن أهمية علاقته تكمن في القلق اليقظ الأموي في حالة العدائي والغرق بعد موت يزيد الأول ، طرف كيف يحتفظ لبي أهمية بالسلطان والقوة في وقت تركت هذه الطروقت الطرفية لها أعداد واسعة في نفوس الناس ، لعبت دورا كبيرا في تليب المجتمع ضد الأمويين وساهمت في انفعالهم واستفهامهم في البداية .

كما جالبت علاقة عبد الملك بن مروان حركات قوية كانت تقضي على الخلافة والدولة معا . منها حركة المختار بن أبي عبيد القيس في الكوفة ، وحركة الخوارج والزبيريين في العراق والحجاز وحركة عمرو بن سعيد بن العاصم الأشجق في الشام<sup>(١١١٠)</sup> . وقد سجلت أحداث الحركات حكم الأمويين بالجزل والنظم<sup>(١١١١)</sup> . ولقد تصرف عبد الملك ليعا لا يله حاية الموقف السياسي لأن المحافظة على الدولة واستمرارها كان فوق كل اعتبار بعد أن أتمت الحل في أمر استمرار هذه الحركات ، فقفص عليها الواحدة تلو الأخرى بعد أن وضع كل إمكانيات

(١١٠٤) الطبري : تاريخ ج ٢ ص ٢٢٠

الطبري : التوسل والفتنة ج ١ ص ٢٢١

(١١٠٥) انظر عمر الشامي : من على حديد ، وهاشمي وابنه لثقة بقاء القومية والعصبة ومن كان وماذا حول الفتنة .

الطبري : التوسل والفتنة ج ٢ ص ٣٢١ ، ٣٢٥

(١١٠٦) الطبري : التوسل والفتنة ج ٢ ص ٢٢٠ و٢٢١

(١١٠٧) انظر الطبري ص ٢٢٠

(١١٠٨) الطبري : التوسل والفتنة ج ٢ ص ٢٢٠ ، ٢٢١

(١١٠٩) الطبري : التوسل والفتنة ج ٢ ص ٢٢٠ ، ٢٢١

ابن سعد : الطبقات ج ٢ ص ٢٢٠

عبد الله بن كثير : الفتنة الأموية ص ٢٠

(١١١٠) الطبري : التوسل والفتنة ج ٢ ص ٢٢٠ ، ٢٢١

الأصفهاني : تاريخ ج ٢ ص ٢٢٠ و٢٢١

(١١١١) الطبري : التوسل والفتنة ج ٢ ص ٢٢٠

في صناديق<sup>١١٥٥</sup> ، وثورة عبد الرحمن بن الأكعدي<sup>١١٥٦</sup> ، هذه الحركات عززت الحكم الأموي وكانت أن تقوضه ، ورغم نجاح الخليفة في إخمادها والقضاء عليها إلا أنها تركت آثارا سلبية ظهرت أثرها فيما بعد . ولا شك أن سياسة الخليفة بن يوسف الثقفي القاسية كان لها دور فعال في التحلل هذه الحركات<sup>١١٥٧</sup> . ما عدا ثورة التوزع هذه الثورة التي بلغت البلدة الأولى للزويج التالية في البصرة سنة ٢٥٥ هـ والتي استمرت أربع عشرة سنة ، والتي عززت ضعف أسس الامبراطورية القيسية . والذي يؤسف له أن تصفوا العربية سكتت عن سبب هذه الثورة والتي نظمته سوري فاقم بعض الأسباب القيسية لها . كما جاءت هذه الثورة ثورات أخرى كان لها صدى كبير على أمن الدولة منها ثورة نجدة بن حنظل الخثعمي في البصرة ، وحرارة الأزارقة في منطقة الأهواز وأرمكان وفيما بعد الخيام البصرة ، وحرارة العرقلة الصفارية في الموصل ، والأباضية في البصرة<sup>١١٥٨</sup> . ويعدو القسبة الخثعمي هذه الحركات إلى أن أصحابها كانوا يرون ضرورة تطبيق مبدأ التسوية بين جميع

القبيلة كانت أشد قوة بين أفراد البيت الأموي نفسه كما جعل هذه الخليفة أكثر صعوبة ومسلطاً ، ومع ذلك فقد أثبت عبد الملك أنه رجل دولة فذير جعل نفسه فوق الأطراف القبلية المتنازعة . وقد ساعد على ذلك كونه قرشي<sup>١١٥٩</sup> . لكن عقائد كانوا أهل حيلوا في الجبل هذا ظهر الخطر لذلك فقد عاد الصراع القبلي المستمر إلى الانتعاش بشكل حيف وكان سببا من أسباب انهيار الحكم الأموي وزيادته .

ومن المشاكل التي واجهت سياسة عبد الملك ، الحرب الأهلية لكثرة عبد الله بن الزبير المعارض القوي في الحجاز والمطالب بالخلافة ، وقد اغتص عليه عبد الملك بعد جهد جهيد<sup>١١٦٠</sup> ، وبعد فشل حركة ابن الزبير إلى عدم كفاية السياسية في الاستفادة من الفرص التي أتيحت لها<sup>١١٦١</sup> . وقد ترك ذلك أثرا في التوافق المؤازرة في الحجاز وغيره على عناصر البيت فيما بعد . كما جاء عبد الملك حركات أخرى مثل ثورة عبيد الله بن الجارود<sup>١١٦٢</sup> ، وثورة التوزع<sup>١١٦٣</sup> ، ومخرج كمال الأزد

١١٥٥) الخليلي : الدولة العربية ص ٢١٤

١١٥٦) الدولة الأموية ص ٢١٦

١١٥٧) البغدادي : التاريخ ص ٢٢٥

١١٥٨) الأمازيغ ص ٢٢١

١١٥٩) تاريخ الخلفاء ص ١٥٢

١١٦٠) طبقات بني أمية : تاريخ ج ١ ص ٢٠١

١١٦١) الدولة العربية ص ٢٢١

١١٦٢) التاريخ : السبب التاريخ ص ٢٢١

١١٦٣) تاريخ الإسلام ص ٢٢١

١١٦٤) تاريخ الخلفاء ص ٢٢١

١١٦٥) تاريخ الإسلام ص ٢٢١

١١٦٦) التاريخ : القسرة ص ٢٢١

١١٦٧) التاريخ : الخلفاء ص ٢٢١

١١٦٨) التاريخ : الخلفاء ص ٢٢١

١١٦٩) التاريخ : الخلفاء ص ٢٢١



جهده ولم يكن يقدره أن يعمل أكثر مما عمل<sup>(١٢٢٢)</sup>. فقد عمل على عزل الولاة الظالمين ومحاقتهم إذا شكوا الناس منهم وصحفت الشكوى<sup>(١٢٢٣)</sup>. وكان يتم بريد النظام فيخرج في الرصافة سبعمائة بيتاً كل سنة يساهم الناس لا يغي أيده تلك الأبردة النظام<sup>(١٢٢٤)</sup>. وقد وضع العيون والمواسيس من القلائد المرفوعة للوقوف على أعمال الولاة، ومعرفة ما يقوم به الأمر في كل أرجاء الدولة<sup>(١٢٢٥)</sup>. ولقد عصبوه بجداره فقال عبد الله بن علي العباسي لما ولي الشام بعد النصر الدعوة العباسية: «جمعت ثوابين علي مروان فلم أر مثيلاً أصبح ولا أصبح للعبادة من حيوان هشام<sup>(١٢٢٦)</sup>». وقال المسعودي: «إن السورس من بني أمية اللائلة: معاوية وعبد الملك وهشام، وتحت اسماء العباسية وحسن السيرة<sup>(١٢٢٧)</sup>».

لكن هيئة الدنيا بدأ بالخرم والقبض على ناحية الأمور بغير التدبير أحياناً بسبب نتيجة الثورات التي حدثت في عهدهم، وقد امتزجت فيها العوامل الدينية والدنية. وكان أغلب القائلين بما يصحرون الشخص من الحكم العربي عامة أو إسقاط الحكم الأموي، أو محاولة تصحيح سياسة الأمويين وأخبارهم على اتباع النظام الإسلامي في أفعالهم للدولة. فقد تزايد بن

ويوسف عمر بن عبد العزيز وتوفي يزيد بن عبد الملك الخلافة (١٠١ - ١٠٥ هـ) التي سياسة مثيرة لأمراء سياسة عمر. قال ابن الأثير في الكامل: «وحدث يزيد إلى كل ما فعله عمر ما لم يوافق هواه فرفضه. ولم يفت شطاعة حاجلة ولا ألباً أبلاً<sup>(١٢٢٨)</sup>». وذكر المسعودي أن مسلمة بن عبد الملك لأم أشد يزيد لما هم الناس من الظلم والجور والابتلاء على التبر والتبر وقال: «أما مات عمر أسس وكان من عمله ما قد فعلت فبني أن تظهر للناس العدل وإرفق هذا الظهور. فعد القدي بك سائر فصائل في سائر فصائل وسيرتك<sup>(١٢٢٩)</sup>».

ويرى الفيلسوف<sup>(١٢٣٠)</sup> أن يزيد بن عبد الملك لم يكن رجلاً سياسياً يذكره مصالحي الأمة والدولة، ولم يجر لتأدية الدينية والسياسية لعدداً. كان ضعيفاً قليل الاهتمام بشؤون الحكم مهتماً ببلده وشرابه مبتعداً عن الدين. أما أصحاب الدولة صاحب طبقة فوق طبقة التي تعالي منها.

تولى هشام بن عبد الملك الخلافة عام ١٠٥ هـ وقد بدأ عليه يزيد الذي بقيت أكثر سياسته مما قبله على الدولة رغم الفتوة الظاهري عليها. حاول - وهو السياسي البارع<sup>(١٢٣١)</sup> - بذل كل الجهود الممكنة لرد الخطر عن دولته. فغري من الناس أن تشير إلى أن هشاماً عمل

(١٢٢٢) ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج ٢ ص ٢٢.

(١٢٢٣) المسعودي: مروج الذهب ج ٢ ص ١٥٢.

(١٢٢٤) الفيلسوف: الدولة العربية ص ٢٥٨.

(١٢٢٥) المسعودي: مروج الذهب ج ٢ ص ١١٤.

(١٢٢٦) ياقوت الحموي في معجم البلدان ص ١٠٠٠ أو مسلمة قال: «لقد ماتت حكم سيرة بني معاوية منذ ولدتها». في سنة تولد ١٢٥٨.

(١٢٢٧) الفيلسوف: السيرة العباسية ص ٤٢٢.

(١٢٢٨) الفيلسوف: الرسل والملاحة ج ٢ ص ١٢١ - ١٢٥.

(١٢٢٩) ابن خلدون: السيرة العباسية ج ٢ ص ١٠٠.

(١٢٣٠) الفيلسوف: السيرة العباسية ج ٢ ص ١٢١.

(١٢٣١) المسعودي: مروج الذهب ج ٢ ص ١١٤.

عبد الحارثي، بعض المنطقة قُتل أيضا وشُنت حركته  
 ١٩٥٥. وثورات أخرى قُسم عليها ١٩٥٥. لكنها ظلت  
 تحدث أورا سلبيا في خلق معارضة دائمة للأمويين ،  
 ويبدو أن أغلب هذه الثورات حدثت في عهد الخوارج  
 عبد القيس ، المعروف بفسوته وتصرفاته السلبية تجاه  
 عامة الناس ١٩٥٥. وقامت ثورة للمعارضة من سرخ عام  
 ١١٥ هـ في حراسان وبلاد ما وراء النهر ، وسببها ظمر  
 الناس وسخطهم من الضلال والاستغلال وأن أغلب  
 مؤيدي الثورة كانوا من غير العرب أي من الطبقات  
 الاجتماعية المروعة بكترة العرب ، التي تطمع إلى  
 المسطرة بالعرب ١٩٥٦. لكن الثورة عجزت بغياب  
 نصر من سائر ١٩٥٦. وكان القدر فيها وراء النهر عجز  
 سخط الجزيرة منهم ، التي رفضها عنهم مصر من عهد  
 العزيز ، كما كان لضعف المتصير العربي السطر بينهم  
 وإذابة حلقته من المظنين العرب فلم يصب في ذلك .  
 ويبدو أنها ثورة السكان المحليين على السيادة العربية ولم

عني في الكتلة ١٩٥٦. وهي العصر الثاني للأمويين دائما  
 . لكنهم قسوا على ثورته بسرعة وسهولة لضعف إمكاناته  
 تجاه الدولة ، لكنها تركت أورا أكبر مما تولعه الأمويون ،  
 وهي حركات الشبهة في حراسان التي أدت إلى ضعف  
 مواقف الأمويين هناك . حيث استغل دولة العباسيين  
 مقتل زيد وعمله لصالحهم ، فبدلوا أمر علي ، أن مقتل  
 زيد أزال منافسا قويا للعباسيين ، وأسند دعويهم التي  
 فوجئت دعائم الدولة الأموية ١٩٥٦. كما كان الثورة  
 البربر في شمال أفريقيا على حامل هشام عبد الله بن  
 الحبيب الذي مارس التكسب والاستغلال ضد دعم أرضها  
 في زعزعة النظام الأموي هناك ١٩٥٦. وكانت الثورات  
 الخارج في اليمن والشرق أثر آخر على الدولة . فقد ثار  
 عبد الرحمن في اليمن قتلة يوسف بن مصر وفي اليمن  
 مع أصحابه ١٩٥٦. كما قام الخارج بثورين في شرق  
 حراسان . قامت أولاها في منطقة أورا بقيادة جديع  
 الحارثي قتل وانتهت حركته ١٩٥٦. وأخرى بقيادة

١٩٥٦ : البشير : المخرج ٩

١٩٥٦ : أبو علي : المعصر التاريخ العرب من ١٩٥٥

١٩٥٦ : أبو حازم : حبيب العرب في أوج الفتن والقرب ٩ من ٩٥

١٩٥٦ : الحارثي : الرسل والقرب ٩ من ١٠ - ويصنف المؤلف المجلد الثاني المجلد من ١٠ - يضم عهد الحارثي

١٩٥٦ : حركة مدينة أورا : معاصرة من أبحاث معاصر حراسان

والقرب : سبب الفساد معاصر

١٩٥٦ : المؤلف المجلد : المجلد ١٠ - ١٠

١٩٥٦ : نفس المجلد من ١٠ - ١٠

١٩٥٦ : حبيب بن عبد الله من ١١١

١٩٥٦ : نقل أورا : بحث من غير القبول في القبول ، دعوى المستعجل في القبول

١٩٥٦ : الرسل والقرب ٩ من ١٠ - ١٠

١٩٥٦ : المؤلف المجلد : المجلد ١٠ - ١٠

١٩٥٦ : الحارثي : الرسل والقرب ٩ من ١٠ - ١٠

١٩٥٦ : الحارثي : الرسل والقرب ٩ من ١٠ - ١٠

١٩٥٦ : حبيب بن عبد الله من ١١١

١٩٥٦ : الحارثي : الرسل والقرب ٩ من ١٠ - ١٠

١٩٥٦ : الحارثي : الرسل والقرب ٩ من ١٠ - ١٠

الأمويين . ومع ذلك لم تكن المفارقة تشكل خطراً على الدولة في بداية عهد هشام .<sup>(١٢٨٩)</sup>

لقد اضطرب وضع الأمويين بعد موت هشام في سنة ١٢٥ هـ ولا بعد بينه وبين آخر خلفائهم مروان بن عبد الحميد بن الوليد بن يزيد الذي يقرب به لكل في الأعمال والابتعاد عن الدين ، ويؤيد بن الوليد بن عبد الملك الذي كان يولاً على الدولة والبيت الأموي والذي مات دون أن يحقق شيئاً<sup>(١٢٩٠)</sup> .

لما مروان بن عبد الحميد آخر خلفاء بني أمية فقد طلع لمن أعطاه أمه وأسرته . إذ قُبر عهدته بملقن والصراع القبلي . فقد تجدد نشاط الحوارج ، وتيرة منظمة للعباسيين . كما نجد فتنة أخرى ساعدت على نمو النشاط اضمحلال وعلى انتشار الثورة . كل هذه العناصر أصبحت هدف واحد هو الخلافة من الدولة الأموية .

أصبحت القضية القبلية الدور الأهم ، فقد عاكف مروان من سنة من الأمويين حيث تعصب للقضية تعصب بلا حدود كما أثار خليفة القبائل البهائية في دمشق وبعض مدن الشام الأخرى<sup>(١٢٩١)</sup> . أما أصحاب المنصر العربي الذي تعتمد عليه الدولة بالاعتراف القبلي البهائية عنه واضطربهم أن الدعوة العباسية<sup>(١٢٩٢)</sup> . ولم يقتصر الصراع القبلي على مدن الشام بل امتد إلى الولايات

يكن المبادئ الاقتصادية وحده هو السداسي لقيامها<sup>(١٢٩٣)</sup> .

كما كان القضية القبلية في عهده دور في إشاعة روح الشقاق والتناحر رغم أنه كان فوق العصبية فلم يتعصب لقبيلة دون أخرى حتى اضطرب أمية إلى القضاء السؤالا الذين يشعر بهم هؤلاء هذا التطرف القبلي<sup>(١٢٩٤)</sup> .

إن اختيار خراسان مكاناً لأغلب هذه الحركات يفسر لنا اعتبار العباسيين لها حيث أطلقت الدعوة العباسية الوحد بتجسود أوضاع الموال الاجتماعية وسياسية واقتصادية وسلامتهم بالعرب نتيجة السياسة الأموية وانطلاقاً من الأساس القبلي الذي لا يفرق بين عربي وأعجمي إلا بالقرى يرتابها اجتماعاً لها . لذا فقد حاولت الدعوة أن تستغل هذا الشرار وتضم أكبر عدد ممكن من الأتباع والعناصر المناوئة للحكم . هذه العناصر التي كانت تشر بطروية القدر لا أن أصبحت في نظر العرب موال أو مواطنين دون العرب . لذلك انفتحت قضية القري والعباسيين بما لتخلق الأهداف المشتركة ، ألا وهي إسقاط الدولة الأموية ، وتكوين دولة جديدة كل منها يستطيع تحقيق أهدافه وأمنه فيها .

هذا بالإضافة إلى انتشار الدعوات السرية الأخرى ، فقد انتشرت الدعوة القدرية بين السراء

(١٢٨٩) محمد ، تاريخ الخلفاء والقبائل وأبناء دولة بني أمية ، ص ٢٢١ ، وقال في كتابه تاريخ الدولة العباسية : «...»

العربي - الرجل والقبائل ، ص ٢٢١

بالحول ، التاريخ العرب في آسيا ص ٢٥

بالقول ، تنظيم القبائل قبل ٢٢٢ هـ ، ص ٢٢٢

(١٢٩٠) كتاب القضية القبلية من التاريخ القبلية في عهد الدولة العباسية ، ص ٢٢٢ ، وقال في كتابه : «...»

(١٢٩١) ابن خلدون ، تاريخ العرب ، ص ٢٢٢ ، وقال في كتابه : «...»

(١٢٩٢) ابن خلدون ، تاريخ العرب ، ص ٢٢٢ ، وقال في كتابه : «...»

(١٢٩٣) ابن خلدون ، تاريخ العرب ، ص ٢٢٢ ، وقال في كتابه : «...»

(١٢٩٤) ابن خلدون ، تاريخ العرب ، ص ٢٢٢ ، وقال في كتابه : «...»

(١٢٩٥) ابن خلدون ، تاريخ العرب ، ص ٢٢٢ ، وقال في كتابه : «...»

السري ، تاريخ العرب ، ص ٢٢٢





واعتاما لا بد أن نقول إنه عادت طبيعة نظام الأمة قد تغيرت ، فقد استبح ذلك أن تغيرت كل التفاصيل تبعاً لذلك ، فالحليفة لم يعد في حليفة الأمر والواقع عطفة رسول الله ( ص ) بل أصبح ملكاً ، والأمة لم تعد جماعة متصوفة مع هيئة الحاكم لرفع شأنها وتوسيع نطاقها عن طريق الفتح ونشر الإسلام ، بل أصبحت رعية لا يرى لها ، والمقاتلون لم يعرفوا بمجاهدين في سبيل الله ، بل أصبحوا جنوداً للدولة مأجورين فيها التطبيق أعدادها وأخذت رعاها ، والأموال لم تعد تقتصر على ما يرضاه الشرع ، بل أصبحت جيادات مفروضة من الحليفة ورجال دولته تستخدم لصالحهم ، والمجنود أصبحوا مأجورين من بيت مال الحليفة ، لا من بيت مال المسلمين ، وهذا يصور لنا باختصار الأسباب الأساسية في انهيار الدولة الإسلامية ، لأن لكل دولة من الدول طبيعة خاصة بها ، إذ هي أثقلت عنها خرج زمام أمرها من أيديها ، وليس إلا في في طبيعتها نتيجة لذلك .

هكذا ما حدثت في دولة الأمويين والذي أدى إلى سقوطها وانهيارها وسقوطها إلى النهاية .

السياسي والعسكري المحكم الذي كان من نتيجة تلك الطامة الكبرى بالنسبة للأمويين حيث ظهر أبو مسلم والحركة السياسية التي نجحت بقتل مروان بعد معركة الزاب الكبرى وإزالة البيت الأموي ونقل الخلافة إلى العباسيين .

ولاشك أن هناك أسباباً أخرى اجتماعية واقتصادية ساعدت على تفويض الخلافة الأموية تحت يدها في عهد مروان فقد تغيرت بنية المجتمع العربي الإسلامي بعد دخول الموالي في الإسلام ومشاركتهم القتالية في التنظيمات السرية الشبكية للمحكم الأموي وإحباط العرب يوم اجتماعها . والاضطراب المالي في الدولة بعد أن تحولت طرق التجارة من حوض البحر المتوسط إلى الخليج العربي والقسطنطينية وخاصة بعد أن حرم العرب في معركتهم البحرية مع الروم سنة ٦٦٩ هـ / ٧٦٧م .<sup>(١٢٧)</sup>

كان هذه العوامل من الأسباب الأساسية في هزيمتها الأموي ما يعادل قيام الدعوة السياسية كدعوة : كساب كان للتوراة المحلية الأخرى كسابر المنة من أثر .



(١٢٧) السيد الخليل الطبري : الدولة العباسية ص ١٢١ . دار البيضاء ١٩٥٢

الكتابي محمد أبو حمزة : مروان بن الحكم ص ٤





